تصوير ابو عبدالرحمن الكردي



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٨)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في علم التاريخ

منتدى اقرأ الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com

الدكتور عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في علم التأريخ

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية
مؤسسة عبد الحميد شومان
على المساهمة في تمويل جزء من نفقات طبع وإصدار
الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري



مركز دراسات الوحدة العربية

الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري (٨)

أوراق في التاريخ والحضارة

أوراق في علم التأريخ

الدكتور عبد العزيز الدوري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الدوري، عبد العزيز

أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في علم التأريخ / عبد العزيز الدوري.
٣٢٠ ص. ـ (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٨)
ببليوغرافية: ص ٢٩٧ ـ ٣٠٩.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-256-3

١ . التأريخ ـ البلدان العربية. ٢ . المؤرخون العرب. ٣ . البحوث التاريخية ـ البلدان العربية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

907.20174927

العنوان بالإنكليزية

Papers on Arab History and Culture

Papers on Arab Historiography

by Abdul Aziz Duri

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى عن مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٩

المحتويـــات

مقدمـــة

«**أوراق في علم التأريخ**» عنوان مجموعة من مقالات الأستاذ الدوري، تنتظم في باب البحث في التاريخ كعلم ومفهوم ولعله يكون من مفاتيح الإبداع في دراسة التاريخ لدى الأستاذ الدوري التفاته المبكر زمنياً والعميق فكرياً إلى هذا الموضوع.

ففي سياق استجلاء مفهوم التاريخ جاءت مقالاته الثلاث الأولى: «التاريخ والحاضر» (١٩٦٤م) الذي سلّط الضوء فيه على نفي فكرة الحتمية التاريخية وبطلان التفسير الواحدي، مادياً كان أو جغرافياً أو سواهما. ثم جاءت مقالته: «نظرة إلى التاريخ» (١٩٦٩م) قدّم فيها إطاراً عاماً لاراء المذاهب السياسية والاجتماعية المختلفة وموقفها من تفسير التاريخ. ثم جاءت مقالته التي حملت عنوان: «فلسفة التاريخ» التي تضمنت عرضاً تاريخياً لأشهر مدارس الفلسفة الحديثة في النظر إلى التاريخ، جمع فيه بين جهود الفلاسفة وجهود المؤرخين في بناء فلسفة التاريخ.

وكان جهد الأستاذ الدوري منصبّاً على التاريخ العربي، ليُبرز خصوصية هذا التاريخ، في مضامينه وفي مصادره؛ فقدّم أكثر من مقالة، كان منه مقالته: «كتابة التاريخ العربي» (١٩٩٢م) ومقالته الأخرى: «البحث في التاريخ العربي» (١٩٩٢م). ثم قام بإبراز أحد أهم جوانب الخصوصية في التاريخ العربي على نحو واضح في مقالته: «فترات التاريخ العربي: نظرة شاملة» (١٩٩٥م) التي قدّم فيها نظرية متكاملة لتحقيب التاريخ العربي، وتقسيم فتراته المختلفة، مستندة إلى طبيعة التطور في التاريخ العربي واتجاهاته.

وجاء اهتمام الأستاذ الدوري بمناهج المؤرخين ودراسة المصادر التاريخية جزءاً هاماً مكملاً لبناء نظرة جديدة للتاريخ العربي، ففي هذا السياق جاءت جملة

من مقالات الأستاذ الدوري منها: «دراسة في سيرة النبي (ﷺ) ومؤلفها ابن إسحق» (١٩٦٥م) التي سلّط فيها الضوء على منهج ابن إسحق ومصادره، وبعض الأجزاء المخطوطة من الكتاب في حينها. ومقالته «الجغرافيون العرب وروسيا» (١٩٦٦م) الذي أبرز فيها تقدّم المصادر العربية في أخبارها عن بداية نشوء الدولة الروسية على غيرها من المصادر زمانياً، كما حلّل مجموعة من المصادر التاريخية العربية المبكرة في مقالته:

«كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة» (١٩٧٩م). وقدّم تقييماً جاداً لكتاب **المختصر في تاريخ البشر** لمؤلفه أبو الفدا في مقالته: «أبو الفدا وتاريخه» (١٩٧٤م). وكانت له وقفات جادة مع العلامة ابن خلدون في بعض القضايا كموقف ابن خلدون من العرب في مقالته: «ابن خلدون والعرب» (١٩٦٢م) ليكشف بعضاً من غموض الموقف، ويزيل بعضاً مما أصابه من سوء الفهم أحياناً أخرى.

وكانت مقالته «كتابة التاريخ عند العرب: الفكرة والمنهج» (١٩٨٧م). محاولة لتقديم إطار شمولي لكتابة التاريخ عند العرب، تناول فيها فكرة الكتابة التاريخية العربية وأهم مناهجها منذ عصر نهضتها في العصر العباسي إلى العصر الحديث وأهم المشكلات التي واجهتها.

ومن قبل كانت مقالته التي حملت عنوان: «ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي: الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ نموذجاً» (١٩٦٠م) فكانت محاولة مبكرة لدراسة الجهود التاريخية العربية في بدايات القرن العشرين وتقييمها.

وقد جاءت مقالات الأستاذ الدوري عن علم التاريخ لتكمل جهداً مهماً ومتميزاً لكتابة تاريخ التاريخ عند العرب كان قد بدأه في كتابه **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (١٩٦٠م)[1] الذي يعد الأول في بابه، وشق طريقاً لمن بعده.

د. زيد أبو الحاج

---

(١) عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠).
وقد صدر الكتاب بنفس العنوان عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٥ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٢.

الفصل الأول

ملاحظات توجيهية على تدريس التاريخ العربي(*)

(*) **المعلم الجديد** (بغداد)، السنة ١٢، العددان ٥ ـ ٦ (١٩٤٩)، كتب لفائدة مدرسي التاريخ في المدارس المتوسطة والثانوية في العراق.

يشمل التاريخ العربي الذي ندرسه تاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخهم في العصور الإسلامية حتى سقوط بغداد، هذا مع ملاحظة أن ما قبل الإسلام يدرس تمهيداً لدراسة تاريخهم في الإسلام.

ولتأكيدنا على هذه الفترة أسباب، منها؛ أنها فترة تكون فيها البلاد العربية وحدة سياسية ثقافية، أو ثقافية على الأقل، بالرغم من وجود التجزئة، سياسية أو غيرها. وفيها شعر سكان البلاد العربية بروابط الإسلام واللغة العربية والثقافة المشتركة وهي روابط قوية متينة على الرغم من كل عقبة. ومنها أن هذه الفترة على علاتها هي فترة سيادة العرب والمسلمين وهي فترة الإنتاج الحضاري والتقدم الفكري وهي فترة يسودها الطابع الديني. ولها ميزاتها الخاصة المشتركة في المجتمع والسياسة والأخلاق.

وقد اشتركت في تكوين تاريخ هذه الفترة شعوب غير عربية، نخص منهم الفرس والترك بالذكر. ولكن الدولة كوّنها العرب، ودينها السائد والمنظم لحياتها هو دين النبي العربي، ولغتها هي اللغة العربية، والشعب الفعّال فيها سياسياً وثقافياً هو الشعب العربي. كما أن العرب خلقوا الجو الموحد والبيئة المناسبة لنمو الحضارة المشتركة. ومع هذا فللشعوب الأخرى أهميتها ودورها الذي هو مثل لما للتعاون والجو الحر من أثر مهم في نمو الحضارة وفي ازدهارها.

ولكي نضمن هذا التوجيه في تدريس التاريخ العربي نرى من الواجب على مدرسي التاريخ أن يتفهموا الأسس التالية، ويحاولوا جهدهم تطبيقها عند تدريسه:

أولاً: تاريخ الأمة العربية

من الضروري أن يدرس التاريخ العربي باعتباره تاريخ أمة متصل الحلقات وليس تاريخ أسر تعاقبت على الحكم. وإذا ما درسنا التاريخ العربي على هذا الأساس فإننا سنحقق عدة أمور، أهمها:

ـ يفهم الطالب أن الأمة هي التي تكوّن التاريخ وأن الشخصيات التي تلعب الأدوار في تاريخها ـ على عظمتها أو خبثها ـ هي نتاج وضع الأمة وظروفها، وفي هذا يكون الطالب أقرب إلى فهم سر تطور تاريخ أمته، ويتجنب الكثير من

الأحقاد والنفرة التي تتولد عن دراسة التاريخ حين يدرس تاريخ أسر وعوائل.

ثم إن دراسة التاريخ في ضوء الأسر يفقده وحدته وانسجامه، وينسى الطالب أن هذا تاريخ أمته في سيره. فبدل أن يرى الصورة كاملة يرى أجزاءً مبتورة.

ـ كما أن هذه الطريقة أقرب إلى الروح العلمية من طريقة التجزئة. ولتوضيح ذلك نبين أن دراسة التاريخ العربي على أساس أنه تاريخ الراشدين وتاريخ الأمويين وتاريخ العباسيين يجعل الطالب لا يفكر إلا بالراشدين أو بالعباسيين. فهو يمجد دور الخلفاء الأتقياء وهو يستنكر أو يستغرب كثرة الأعاجم في العصر العباسي ويلوم الخلفاء العباسيين على ذلك، أو ينسب إلى كل جماعة أشياء لا تكون من صنعها بل نتيجة ظروف سابقة. وهو يكيل اللوم للأشخاص ناسياً الاتجاهات العامة.

إلا أنه عندما يدرسه كتاريخ أمة يرى أن عصر الراشدين نتيجة تعاليم النبي (ﷺ) الجديدة القريبة التأثير، ويلحظ ثورة الروح القبلية والعصبية العربية بين الناس في وسط ذلك العصر فيفهم الفتنة الأولى التي أدت إلى مقتل عثمان، وما تلاها في ضوء ذلك، ويرى مجيء الأمويين نتيجة طبيعية لاستعلاء التيار القبلي. ويرى العصر الأموي على عروبته عصر نزاع بين الاتجاه القبلي والاتجاه الإسلامي الداعي إلى المساواة بين المسلمين، ثم يرى تعاظم نفوذ الموالي في العصر الأموي، ويرى في تقريبهم وإشراكهم في الدولة أمراً تقتضيه الظروف والأوضاع، ويرى أن الأمة أصبحت إسلامية بانتشار الإسلام لا عربية إسلامية كما كانت زمن الراشدين. ويرى إشراك غير العرب في الحكم أمراً منتظراً، ويرى سياسة العباسيين نتيجة طبيعية لتغير ظروف الأمة، ثم يرى فشل هذا الاشتراك نتيجة ثورة الروح القومية في شعوب الدولة العباسية لدرجة تعلو على قوة الأثر الديني. وهكذا يرى الطالب تطور الأمة بوضوح ويفهم أسرار نموها في استعلائها وفي انهيارها.

ثانياً: إنماء الروح العربية وخلق الثقة في نفوس الطلاب

يجب أن يدرس التاريخ بروح توجيهية دون إغراق، وأن يكون الاتجاه نحو خلق نوع من الشعور بقابلية هذه الأمة على الإنتاج والتقدم، وتقوية الروح العربية في نفس الطالب. وبذلك تتكون عنده الثقة بقابلية هذه الأمة على النهضة والتقدم فيخدم أمته ويحترم نفسه، وهذا يتم بالتأكيد على نواحي الإنتاج الحضاري، وبتوضيح دور الأمة العربية في نمو المدنية العالمية وفي إنتاجها في هذا المضمار.

فالعناية بالحياة الثقافية وبمؤسسات العلم وتأكيد خدمات العرب في الكيمياء والطب والرياضيات والفلك، وتوضيح تنظيماتهم البلدية والتقدم الاقتصادي يحقق

هذا التوجيه. فكم تترك من تأثير في نفس الطالب حين تفهمه أن العرب كانوا المنظمين الأولين للمصارف وما يتصل بها من معاملات مالية؟ وأنهم أنشأوا أعظم المعاهد والجامعات في العصور الوسطى، وأنهم ساروا خطوات بعيدة في الطب فانتبهوا للأوبئة ولطرق العدوى واستعملوا فن التشريح بمهارة، وأنهم ساروا خطوات بعيدة بالكيمياء والجبر والمثلثات حتى جعلوها علوماً عامة؟

ثالثاً: صحة المعلومات التاريخية (الروح العلمية)

ويساعدك في تحقيق هذا التوجيه الوقوف عند مواقف البطولة والتضحية والمثابرة على العمل في مختلف حقول الحياة، فأنت ترى في شخص الرسول (ﷺ) وأعماله ومآثره مثلاً رائعاً للطالب، وتستطيع أن تسهب في وصف أثر الإسلام في حياة العرب وفي رفع مستواهم الخلقي والأدبي وفي توحيدهم والنهضة بهم. وفي ذلك فائدة تفوق كثيراً تأكيد تفاصيل معركة الخندق أو حصار خيبر.

ويجب أن تكون المعلومات التي يعطيها المدرّس صحيحة سالمة الأسس، خالية من التهويلات، قريبة من الروح العلمية، فالتوجيه يكون قبل كل شيء في اختيار مادة الدرس وفي طريقة عرضها لا في الدعاية الجوفاء.

فمثلا تستطيع في حديثك عن المنصور أن تظهره قاسياً فتاكاً بخيلاً حين تؤكد بعض نواحي سيرته، كأن تشير إلى فتكه ببعض رجال الدولة والثوار، وإلى جمعه للمال وعدم إنفاقه على الشعراء ومن ببابه من الناس، وتستطيع من ناحية أخرى أن تظهره سياسياً قديراً وإدارياً حازماً يسير على سياسة مالية مستنيرة، بأن تؤكد أنه وضع مصلحة الدولة ووحدتها فوق كل اعتبار، وأنه كان يراقب وزراءه وعماله ليقلل من جشعهم ومطامعهم، وأنه كان لا ينفق المال إلا لضرورة إدارية أو سياسية ويرفه شعبه بإصلاحه لنظام الضرائب في العراق.

رابعاً: ضرورة فهم العقد التاريخية

ومن الضروري أن لا يمر البحث بصورة مستعجلة على العقد الاجتماعية والسياسية في تاريخنا تجنباً للقيل والقال، إذ إن هذه نقاط ضعف وحرج، يجب أن تعالج بكشفها وتحليلها وإرجاعها إلى أصولها، وتوضيحها بروح تاريخية مستنيرة لتفهم على حقيقتها، ولتجرد من الأغطية والتعاويذ والترسبات التي رسخت فيها خلال العصور فبدلت حقيقتها البسيطة، وخلقت منها داءً عضالاً للأمة يفتك بها ويولّد لها أزمات لا تنقضي حتى تتجدد.

وفي التاريخ الإسلامي أمثلة كثيرة لمشاكل سياسية اتخذت مظهراً دينياً وقد نسي الناس أصلها وظنوها أموراً تتعلق بالدين والعقيدة، فساعدت على تشتيت الشمل وعلى فصم عرى الوحدة. وهي إن درست بعناية بانت أصولها وظهر أن الظروف الموجبة لها زالت وأنها مسائل منتهية زالت مسبباتها، ويجب أن تزول بصورة بديهية نتائجها.

خامساً: تأكيد الاتجاهات والتيارات العامة

ولا يستحسن الوقوف على الشخصيات في عرض الحوادث ومناقشتها بل الأفضل أن تعرض الاتجاهات العامة ثم يبين أثر هذه الشخصيات خلال هذا العرض. فهذا بالإضافة إلى كونه أدق تاريخياً وأقرب إلى الصدق، فهو يخدم غاية أخرى مهمة وهي أنك تبين أن الأمة وما فيها من اتجاهات هي الكائن الاجتماعي الذي نتحدث عنه، وفي هذا تقليل من النزعة الفردية وتقوية لروح الجماعة، وإظهار للكيان الاجتماعي، وما أحوجنا كأمة ناشئة إلى ذلك.

ولتوضيح ذلك أذكر المثل التالي:

ينسب كثير من المؤرخين نشاط الحركة العلمية في خلافة المأمون إلى رغبة شخصية للخليفة في العلم، ويعزون حرصه على الفلسفة إلى رؤيا شاهد فيها الفيلسوف اليوناني أرسطو يحثه على تعلم الفلسفة. ولكن أين هذا من الظروف المحيطة والاتجاه التاريخي الموجب لتشجيع الحركة العلمية. فهناك نفوذ المعتزلة وسيادتهم وحاجتهم إلى الفلسفة والمنطق اليونانيين في جدلهم الديني، وفي كلامهم، مما يستوجب الإكثار من نقل المؤلفات اليونانية في هذين الموضوعين لدعم آرائهم والدفاع عنها. وهناك الجدل بين المسلمين وبين الزنادقة والطوائف الأخرى، والتجاء تلك الجماعات إلى الفلسفة والمنطق وحاجة المسلمين من علماء وجدليين إلى التسلح بأسلحتهم لمناقشتهم والرد عليهم. وهناك تقدم المجتمع الإسلامي في الحضارة واهتمامه بالعلوم كضرورة لازمة للتمدن وشعور الخليفة كفرد مثقف في هذا المجتمع بنفس الحاجة. وهناك شعور الناس بأهمية علم الفلك لوجود صلة ـ في رأيهم ـ بين حركات النجوم والكواكب وبين الحوادث الأرضية وحاجتهم إلى المؤلفات في هذا الموضوع ليستنيروا بها.

وهكذا نفهم تطور المجتمع وندرك سير الحوادث، وبهذا فقط يتضح لنا كيف نجحت حركة الترجمة في عصر المأمون حين لم تنجح في السابق عندما حاول بعض خلفاء بني أمية كهشام بن عبد الملك تشجيعها لأنها كانت آنئذ تمثل رغبات فردية بينما أصبحت في زمن المأمون ضرورة عامة.

سادساً: التحليل والنقد

ولا يكفي أن يكون التاريخ وصفياً يسرد الحوادث ويصف ما حصل بل من الضروري إعطاء شيء من التحليل بذكر المقدمات وتوضيح النتائج، وهذا يساعد على الوحدة والانسجام في البحث التاريخي، ويجعله ملاذاً شائقاً للطلاب، كما أنه يحقق غاية أخرى مهمة جداً وهي تربية ملكة النقد والتحري وحب الاطلاع عند الطالب.

فمثلاً يمكنك أن تسرد قصة حروب الرِّدَّة، وتروي ما هو مشهور عنها من أنها ثورة قبائل ارتدت عن الإسلام وخرجت على حكومة المدينة. ولكنك متى حاولت تحليل هذه الحركة وتمعنت في المطالعة فيها تبين لك أن الرسول (ﷺ) لم يتسع له الوقت لنشر الإسلام في أنحاء الجزيرة كافة، وتبين لك كذلك أن مبادئ الإسلام لم ترسخ في نفس بعض من أسلم، وأدركت أن الردة حركة دينية سياسية وأن دوافعها مختلفة. فهناك أناس ثاروا لأنهم خضعوا سياسياً للرسول واعتبروا هذا الخضوع تعاقداً شخصياً مع الرسول (ﷺ)، فلما توفي لم يروا ما يسوغ بقاء سلطان المدينة عليهم، وهناك أناس دفعتهم العصبية القبلية إلى الثورة، فهم لا يفهمون ولا يقبلون أن يحكمهم أبو بكر وهو من غير قبيلتهم، فثاروا دفاعاً عن تقاليدهم القبلية السياسية. وهناك قبائل مسلمة ترى في دفع الزكاة ذلاً وخضوعاً، فهي غير مستعدة لدفعها وإن كانت مسلمة وترى ذلك مهيناً، فهي إذن تثور على واجب إسلامي وترى فيه معنًى سياسياً وهو الخضوع للمدينة. وهناك قبائل وشخصيات طموحة ترى أن قريشاً سادت بنبوة الرسول (ﷺ)، فيظهر فيها من يدّعي النبوّة ويريد السيادة على طريقة قريش ولا بد لها من الاصطدام بحكومة المدينة. وبذلك نفهم أن حروب الردة كانت لتوحيد الجزيرة سياسياً أولاً ولنشر الدين الإسلامي. وفي ضوء هذا تستطيع أن تفهم الحركة الثانية، وهي حركة الفتوحات، بشكل أتم مما هو مألوف، كما أنك تؤثر في تفكير الطالب وتثير فيه قابلية النقد وتشجعه على التفكير وتوسع أفقه.

سابعاً: التاريخ والعقائد الدينية

على المدرِّس أن يوضح للطلبة أن موضوع التاريخ ليس موضوع ديانة أو عقائد وإن كل ما يتصل بالعقائد والديانة يجب أن يدرس في مواضيع أخرى غير التاريخ. فالتاريخ يتناول أعمال البشر وتصرفاتهم ولا يتصل بعلاقتهم بالله وصلتهم بالخالق إلا من الناحية التاريخية.

وإذا تحدث المدرّس عن أمور لها صلة بالعقائد كالفرق الدينية مثلاً، فإننا

نطلب إليه أن يعرض هذه الأمور بالصورة التي يفهمها أصحاب تلك العقائد، أي أن مهمته تكون عرض العقيدة أو الرأي من الناحية التاريخية حسب مفهوم أصحابه. فمثلاً إذا تحدث المدرّس عن المعتزلة فعليه أن يعرض آراءهم بالصورة التي يفهمها المعتزلة وكانوا ينادون بها، وبذلك ينقل آراءهم دون تعليق، وليس من شأن المدرّس مناقشة تلك العقائد لإصدار حكم عليها من حيث التخطئة أو التصويب، فهذا لا يتعلق بالتاريخ المدرسي، بل مهمته توضيح الأمور وإفهامها.

ثامناً: التاريخ وسيلة لفهم الحاضر في ضوء الماضي

وليتذكر المدرّس دائماً أنه لا يدرس مادة جامدة عن أمور ذهبت وانقضت، بل عليه أن يبين للطالب أن التاريخ متصل الحلقات، وأن الوضع الحالي هو نتيجة تطورات الماضي، وأن فهم الماضي هو خير وسيلة لفهم الحاضر، فيسعى إلى ربط الماضي بالحاضر وإلى توضيح الصلة بين حياة الأمة في حاضرها وماضيها، خصوصاً في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وبذلك يجعل الموضوع مفيداً ويقوي من رغبة الطالب في التاريخ وينمّي فيه روح التساؤل ومحاولة معرفة جذور الوضع الحالي وأصوله بربطه بمقدماته وممهداته.

وينتظر من المدرّس أن يجعل هدفه توضيح تاريخ هذه البلاد للطلبة وإفهامهم إياه بصورة حسنة، مع الإشارة إلى ما يتصل بهذا التاريخ من حضارات وأقوام بشكل يجعل الطالب يكّون فكرة واضحة عن الإطار الشامل الذي يحيط بتاريخ بلاده.

وفي الحقيقة يصعب فهم تاريخ العرب ما لم توضح علاقته بتواريخ الأمم المحيطة بالبلاد العربية أو التي كانت وثيقة الصلة بها، كتاريخ البابليين والفرس والبيزنطيين لفهم بدء التاريخ الإسلامي، وكتاريخ العثمانيين لفهم تاريخ العرب في الفترة المظلمة والعصر الحديث.

تاسعاً: طريقة التدريس ووسائله

إننا نعتقد أن مدرّس التاريخ العربي كغيره من مدرسي التاريخ لا يستطيع أن ينجز مهمته بموجب هذه التوجيهات التي اعتبرناها أساسية في تدريس التاريخ العربي ما لم يتخذ لذلك عدة كافية من الأمور والوسائل التي تسهل له مهمته كفهم مستويات طلابه وحسن استعمال الكتب المقررة ووسائل الإيضاح وغيرها. لذا نرى من الضروري أيضاً أن يتفهم المدرّس ما سنشير إليه فيما يلي من الوسائل التي تساعده في إنجاز واجبه:

١ ـ ضرورة فهم مستوى الطلاب

يحبذ للمدرّس أن يحاول فهم مستوى طلبته في أول العام الدراسي وأن ينزل إلى مستواهم ويبدأ بذلك المستوى. وليس الغرض من هذا أن نطلب إلى المدرّس أن يهبط بمادته وبدروسه، بل نريد منه أن يتأكد من نقطة الابتداء أو الأساس الذي يبنى عليه، فإن الابتداء في مستوى فوق مستوى الطلبة يمنع فهمهم له فإما أن يرتبك كل شيء أو أن يحفظوا ما يقوله بصورة ميكانيكية، والبدء بمستوى دون مستواهم يحط من مستواهم ويضيع قسماً من وقته ووقتهم دون جدوى.

ولذا وجب على المدرّس أن يبدأ بمستوى ينسجم وقابلية الطلبة أول العام، ويتدرج في توسيع معلوماتهم ورفع مستواهم ليأخذهم في النهاية إلى المستوى الذي يقرره المنهج وروحية الموضوع.

ولأجل أن يحقق المدرّس ذلك، فهو بحاجة إلى فهم نفسية الطلبة الذين يدرسهم، وإلى معرفة ميولهم جهد الإمكان، وأن يكون يقظاً فيستفيد من اختبارات كل سنة لتحسين طريقته للسنة التي تليها.

٢ ـ الاهتمام بأسئلة الطلاب ومناقشتها

وعلى المدرّس أن لا يحاول فرض آرائه على الطلبة فرضاً لأن ذلك يقتل فيهم قابلية النمو والإبداع، بل عليه أن يشجعهم على التفكير وأن يتقبل أسئلتهم مهما كانت، وأن يحاول الإجابة عنها دون ملل أو استخفاف مهما كانت بسيطة. ولتحقيق ذلك يستحسن منه أن ينظم لهم بين الحين والآخر مناقشات فيما درسوه من مواضيع، وأن يحاول تشجيعهم على عرض الأسئلة، وعلى بيان رأيهم فيما يعرض عليه من أسئلة قبل أن يعطي بدوره الجواب المطلوب.

إننا لا نريد أن ننفي التوجيه، ولكننا نؤكد أن الآراء التي يعرضها المدرّس يجب أن يقترن قبولها بالاقتناع.

٣ ـ العناية باللغة والأسلوب

ونطلب من المدرّس أن يعنى بصورة خاصة بعرض مادته باللغة التي يستعملها أثناء ذلك. فالعناية بلغة الكلام مهمة ويجب أن لا تكون عامية بحال من الأحوال بل عربية فصيحة تتناسب في مستواها مع مدارك الطلبة ومستواهم.

ويستحسن منه أن يقدم التاريخ بشكل قصصي أو شبه قصصي في مرحلة

الدراسة الابتدائية، وأن يكون تسلسل المعلومات بشكل يعطي الطالب فكرة عن التسلسل الزمني للأحداث، وأن يكثر من اللجوء إلى وسائل الإيضاح في كل خطوة، ولا مانع من أن يقرب مفاهيم الحوادث والأوضاع بأمثلة حديثة أو قريبة يدركها الطالب.

أما في مرحلة الدراسة المتوسطة والثانوية فالأسلوب السهل للحديث مفيد أيضاً. وينتظر من المدرّس الإكثار من الأمثلة لتوضيح الآراء التي يعرضها أو الاستنتاجات التي يريد التوصل إليها، ولن تتم الفائدة بعرض الآراء والاستنتاجات دون توضيح لأنها تبقى حينئذ جوفاء لا تلبث أن تنسى بسرعة.

٤ ـ استعمال الكتاب المقرر

ولا نحبذ للمدرّس قراءة الكتاب فقرة فقرة في الصف بل الأفضل أن يؤشر على بعضه ويطلب من الطلبة محاولة مطالعته وفهمه قدر الإمكان خارج الدرس. وعندما يكون المدرّس ملماً بقابليات الطلاب فإنه يستطيع توضيح الغامض وإكمال الموجز، وبذلك يكمل مادة الكتاب من جهة ويثير الرغبة في نفوس الطلبة من جهة أخرى. ومما يساعد المدرّس في هذه المهمة تشجيعه للطلبة على السؤال عمّا يستعصي عليهم.

٥ ـ ضرورة تنظيم خطة بتوزيع مفردات المنهج

ومن الضروري للمدرّس أن ينظم محاضراته ودروسه، ويوزعها حسب خطة مرسومة منذ أول العام، بشكل يضمن إنهاء المنهج وتخصيص قسم من الوقت آخر السنة للمراجعة. وهذا يتم حين يعرف المدرّس عدد ساعاته في السنة، ويوزع مواضيع المنهج على هذه الساعات لئلا يفرط في التفصيل في بعض المواضيع ويضيق به الوقت عن إنجاز إخرى. فكلما مرّ قسم من السنة أكمل الجزء المخصص لها، حتى إذا ما جاء وقت المراجعة يكون قد أنجز كل شيء فيناقش الطلبة فيما درسوه، ويتأكد من فهمهم للموضوع، ويوضح لهم المشكل أو الملتبس قبل الامتحان.

٦ ـ توجيه الطلاب في مطالعاتهم

وعلى المدرّس أن يفهم الطلبة كيفية المطالعة، وكيفية الاستفادة من الكتاب المدرسي ومن غيره إن طالع كتاباً مساعداً أو كتاباً خارجياً. وهدفه أن يفهم الطالب أن التاريخ ليس مجموعة أسماء وتواريخ تحفظ بصورة ميكانيكية، بل الأمر عكس ذلك فلا يحفظ من التواريخ إلا القليل المهم الذي يساعد على فهم اتجاه

الحوادث التاريخية، ولا يحفظ من الأسماء إلا ما استقر في ذهنه دون مجهود لأن الأسماء المهمة تبقى في الذهن بتكرار ورودها.

وعليه أن يحبذ للطالب التأشير على العبارات المهمة ويوضح له ذلك بالأمثلة، ليمرنه على تمييز المهم من الثانوي، وليعبد له السبل لأخذ الملاحظات من الكتب التي يطالعها، وليشجعه على القراءة بإمعان، لأن الطالب لا يميز إلا حين يفكر، ومتى فكر تجنب الحفظ كببغاء لا تعي ما تقول.

ومن المستحسن في المرحلة الثانوية أن يمرن المدرّس التلميذ على المطالعة الخارجية، بأن يشير على طلبته بين الحين والآخر مطالعة بحث مفيد في مجلة، أو قراءة فصل في كتاب أو مراجعة رسالة. كما أن تمرينهم على عمل المختصرات لما يطالعون أمر مفيد ومهم. ومن المستحسن كذلك أن يشجعهم على كتابة رسائل قصيرة في مواضيع لهم فيها رغبة خاصة، بأن يدلهم على بضعة كتب تبحث في الموضوع ويرشدهم إلى طريقة أخذ ملاحظات عنها كخطوة لكتابة الرسالة المطلوبة. وربما كان في قراءة هذه الرسائل في الصف على الطلبة الآخرين ومناقشتها من قبلهم فائدة للكاتب ولزملائه.

ولا بأس مبدئياً أن يشير المدرّس على طلبته بمطالعة روايات تاريخية تتعلق بموضوع دراستهم مثل روايات جرجي زيدان لسهولة مطالعتها ولفائدتها من جهة، ولأنها تساعد على تعويد الطالب على المطالعة.

٧ ـ الاستعانة بوسائل الإيضاح

كما أن من الضروري أن يستعمل المدرّس بعض وسائل الإيضاح، ومنها الخرائط التاريخية، ويجوز الاستعانة بالخرائط الاعتيادية بدلها لتبيان الكثير من النقاط كالمعارك الحربية والموقع الجغرافي للبلاد وطرق التجارة. ومنها زيارة المتاحف والآثار لأنها صورة حية لفترات التاريخ وهي خير عامل على توضيح الموضوع وتأكيد بعض نواحي الحضارة.

ومن المناسب أن يشجع المدرّس الطلبة على تمثيل روايات تاريخية في بعض المواضيع التي يدرسونها مستهدفاً تلك النواحي التي تربي الكرامة والثقة في نفوسهم. كما أنه بذلك يهيئ لهم وسيلة محببة من وسائل الإيضاح.

ومن المفيد لتيسير ذلك أن يأخذ المدرّس طلبته لمشاهدة الروايات التاريخية التي تتصل بموضوعهم سواء أكانت مسرحية أم سينمائية.

٨ ـ ضرورة شرح العلاقة بين التاريخ وغيره من المواضيع

وعلى المدرّس أن يربط بين موضوعه والمواضيع التي تتصل به اتصالاً وثيقاً. فيجب أن لا يغرب عن باله الصلة الوثيقة بين التاريخ والجغرافية وأهمية الجغرافية في تطور التاريخ وفي أحداثه من جهة، وفي توضيح مسرح الحوادث التاريخية من جهة أخرى، ومن الضروري أن يكون تعاون بين منهجي الجغرافيا والتاريخ، وبين مدرّسي الموضوعين، كما أن موضوع تاريخ الأدب قد يكون مساعداً على فهم التاريخ الفكري والثقافي، ومن المفيد أن يكون اتصال بين الموضوعين في الفترات التاريخية.

وقد يستطيع مدرّس التاريخ الاستفادة من بعض ما يدرسه الطلبة في موضوع (المدنية) لتوضيح بعض المواضيع التاريخية. ومن اللازم للمدرّس أن يوسع معلوماته بالمطالعة في المواضيع التي يدرّسها وأن يرجع إلى أمهات الكتب اللازمة لذلك، وأن يحاول تتبع البحوث ومعرفة ما يستجد من آراء وما يصدر من كتب. فآفة التاريخ جمود البحث وإعادة المدرّس إلى مادته التي يدرّسها كل سنة بصورة ميكانيكية، إنما ينتظر منه أن يتطور في معلوماته وأن يزيد في ثقافته بصورة مستمرة. فالدرس لا يكون على الطالب وحده بل ذلك من واجب المدرّس أيضاً، وخير المدرّسين من كانوا تلامذة ومدرّسين في أن واحد.

٩ ـ العناية بمكتبة المدرسة

ويجب أن تكون في كل مدرسة نواة مكتبة تاريخية تحوي أهم الكتب التي يحتاج إليها المدرّس لتحضير محاضراته بصورة مقبولة. هذا إضافة إلى الكتب التي يسهل على الطالب مطالعتها والاستفادة منها. فمن الصعب على المدرّس أن يقتني كل ما يحتاج إليه من كتب، وقد تكون المشكلة أعقد وأمر إذا كان المدرّس في منطقة يصعب فيها الحصول على الكتب عن طريق الشراء أو غيره.

أما صعوبة الطالب في اقتناء الكتب فهي ولا شك أعظم من صعوبة المدرّس ـ في حالات خاصة ـ سواء أكان من الناحية المالية أم من ناحية الاختيار.

لذا كانت المكتبة أول أساس لتدريس التاريخ وعرضه بصورة منظمة، ووسيلة مهمة لتنمية روح البحث والتتبع لدى الطلبة في المرحلة الثانوية.

هذه ملاحظات نرجو أن تنير بعض الطريق ولا شك أن لملاحظات المدرّس وشعوره بمسؤوليته ورغبته الصادقة في موضوعه أكبر الأثر في النجاح.

الفصل الثاني

ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة عن الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ(*)

(*) نشر في: محمد توفيق حسين [وآخرون]، **ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره**، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، ١٩٥٩).

أولاً: اتجاهات وآراء

إن عنوان محاضرتي بتحديده هذا واضح في دراسة التاريخ السياسي وتناول فترة مهمة من التاريخ العباسي. ولكنه قلق حين ننظر إلى النواحي الحضارية لصعوبة تطبيق مثل هذا التحديد على دراسة الحضارة. ومن المتعذر أن نقصر حديثنا عمّا «ألّفه المؤرخون العرب. . من دراسات في التاريخ العربي» على الجانب السياسي وحده. ولذا فإنني سأشير إلى أهم المؤلفات في الحضارة ـ رغم إدراكي بأن هذا يؤدي أحياناً إلى تداخل مع فترات أخرى ـ مع توخي الدقة والتحديد قدر الإمكان.

أما تقدير قيمة هذه المؤلفات، فأمر عسير يدخل فيه عنصر ذاتي ونظرة خاصة، ويتطلب سعة وعمقاً أكثر مما أستطيعه. هذا إلى أنه يتطلب وقتاً أكثر مما يتيسر لي. وقد يكون من الأفضل إعطاء فكرة عن الخطوط الرئيسية والإطار العام للمؤلفات التاريخية الآن، وترك التفاصيل إلى دراسة أخرى.

١ ـ إن الكتابة عن العباسيين منذ بدء حركتهم حتى الغزو البويهي تكون صفحة متواضعة من الحركة الثقافية وتعكس شيئاً من تطور الفكر عامة وتطور الفكر التاريخي بصورة خاصة.

وإذا كانت الكتابة التاريخية تتصل اتصالاً وثيقاً بالوعي العام وبالنهضة الثقافية، فإنها من جهة أخرى تعكس التفاعل الفكري بين الآراء والنظرات الموروثة، وبين الآراء والأفكار الغربية والشرقية الحديثة.

واستعراض المؤلفات التاريخية بصورة عامة يشير إلى أن دراسة هذه الفترة من ناحية سياسية وحضارية نالت قسطاً ملحوظاً من العناية، فهي فترة ازدهار الحضارة الإسلامية واتخاذها طابعها المميز، وهي فترة «العصر الذهبي» بنظر الأجيال التالية وفي الخيال الشعبي، ومن المنتظر أن يتجه الفكر إليها في بحث التاريخ العربي الإسلامي.

وفي هذه الفترة بالذات قرن العصر الذهبي بالرشيد وببغداد، ولن نتساءل من ناحية تاريخية عن مدى دقة هذه النظرة، فإنها ما تزال شائعة، وقد لعبت **ألف**

ليلة وليلة والقصص الشعبي دوراً كبيراً في ذلك، حتى صارت بغداد الرشيد رمز العصر الذهبي، ومن هنا نفهم الكثرة النسبية للمؤلفات عن عصر الرشيد وعن بغداد، وخاصة إذا قورنت بما كتب عن موضوعات أخرى.

٢ ـ ويبدو أن دوافع الكتابة التاريخية متباينة بالنسبة إلى فترتنا. ولعل أولها وأهمها الوعي العربي ونموه المتزايد، والشعور بأهمية التاريخ في التكوين الوطني وفي النهضة. فقد نمت فكرة إحياء التراث، واتجه الاهتمام إلى نشر الصفحات اللامعة من تاريخ العرب لبعث الثقة في النفوس ولتقديم حافز للسير إلى الأمام. وكان طبيعياً أن يخص التاريخ العباسي في فترتنا هذه باهتمام وعناية.

ورافق ذلك الشعور بأهمية الحضارة وضرورة بحثها باعتبارها خير ما تنتجه الأمم، ولصلة بعض جوانبها، كالفقه، بحياتنا الحاضرة مما دفع إلى العناية بدراستها في عصورها المشرقة.

وكانت صلة المؤلفين أحياناً بقطر معين سبب عناية البعض بتاريخه. وهذا يصدق بصورة خاصة على فترات سابقة أو لاحقة، ومع ذلك فإنه لا يخلو من أثر في بعض المؤلفات عن هذه الفترة، وخاصة عن بغداد.

وهنالك الحاجة إلى وضع كتب دراسية وخاصة للدراسة الجامعية، وكان لهذه الحاجة أثر في وضع كثير من المؤلفات، سواء أكانت تواريخ عامة أو دراسات خاصة بالعصر العباسي. ويقابل ذلك الرسائل الجامعية ـ التي لم ينشر بعضها حتى الآن ـ والتي يتناول قسم منها جوانب من تاريخ هذه الفترة.

ولكتابات المستشرقين أثر سلبي أو إيجابي في الدفع إلى الكتابة. فقد كتب البعض للرد عليهم، (**الإسلام والحضارة العربية** لمحمد كرد علي مثلاً)، وكتب آخرون عن جوانب أهملها المستشرقون وهي بنظرهم مهمة. وكتب آخرون في موضوعات معتمدين على جهود المستشرقين (مثل **الإلحاد في الإسلام** لعبد الرحمن بدوي).

ويمكننا أن نضيف إلى ما مر الميول العلمية والرغبات الفردية، وكذا الشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة. وربما كانت النقطة الأخيرة سبب ما ظهر في السلاسل المبسطة (**بغداد** لطه الراوي في سلسلة اقرأ، **هارون الرشيد** لأحمد أمين في سلسلة الهلال، و**هارون الرشيد** لعمر أبو النصر).

٣ ـ وتأثرت الدراسات التاريخية بالمناهج التقليدية في كتابة التاريخ كما تأثرت بمناهج الدراسة الحديثة. ويمكننا أن نقول مبدئياً إن أثر الفكر الحديث

يتمثل في بحث نواح معينة كالنواحي الحضارية، كما يتمثل في طرق معالجة بعض المواضيع.

وتبدو المناهج التقليدية في أسلوب الكتابة. ففي تواريخ المدن نجد المقدمة التاريخية الطوبوغرافية وتراجم العلماء تكوّن هيكل الدراسة (كما في **أخبار بغداد** لمحمود شكري الألوسي، و**تاريخ سامراء** لذبيح الله المحلاتي). وفي التاريخ العام نراها في سرد الحوادث على السنين يعقب ذلك تراجم رجال حسب الوفيات (مثل **تاريخ العراق بين احتلالين** لعباس العزاوي) ولم أجد تطبيقاً لهذا في فترتنا..

ويبدو أن ما كتب في التاريخ العباسي يمثل مزيجاً من الوجهتين التقليدية والحديثة، ويظهر في درجات بالنسبة إلى الصلة بالمنهج الحديث. فهو يتفاوت بين سرد للتاريخ على توالي الخلفاء دون إشارة إلى مصدر ودون تحليل (مثل **دول الإسلام** لمنقريوس)، ودراسة بضوء الاتجاهات وتقسيم للتاريخ على أساس ذلك (**التاريخ العباسي** لشاكر مصطفى)، ويتدرج بين عرض للمعلومات دون إشارة إلى المصادر (الخضري مثلاً) وبين ذكر المصادر أو بعضها في نهاية الكتاب (**عصر المأمون** لأحمد فريد رفاعي) وبين ذكر المصادر جملة أو تفصيلاً في هامش كل صفحة.

وقد جاء التأثير الحديث من مناهج المستشرقين ودراساتهم ومن كتب الثقافة العامة. وربما كان هذا سبب نوع من التخلف في دراسة التاريخ الإسلامي إذا قورن بدراسة التاريخ الغربي ومناهجه. ذلك لأن الاستشراق في أساليبه ما يزال متخلفاً بالنسبة إلى الدراسات التاريخية الأخرى، كما أن ناحية التخصص لم تراع بدقة في الاستشراق أحياناً، إذ إن البعض أجاز لنفسه دراسة نواح مختلفة مثل تاريخ الأدب والفقه والنواحي الاجتماعية والاقتصادية، وكل ناحية منها تتطلب نوعاً من التخصص.

ويهمنا أن نرى ما تنطوي عليه الكتابات التاريخية من نظرات تاريخية إن وجدت، وأن ننظر أسلوب الكتابة التاريخية.

أما ناحية الأسلوب، فيجلب انتباهنا أن المادة الأولية من مصادر تاريخية وأدبية لم يتناولها النقد والتمحيص بدرجة تذكر، بل إن النصوص نفسها تشكو من الأخطاء والتحريف. كما لم تدرس التيارات والدوافع التي تأثرت بها مصادرنا الأولية، ومعنى ذلك وقوع التآليف الحديثة بصورة غير مقصودة تحت تأثيرها. ونحن بأمس الحاجة إلى دراسة نشأة علم التاريخ وتطوره عند العرب، دراسة تاريخية نقدية، وإلى تثبيت النصوص بصورة وثيقة.

ويتباين الكتّاب في مدى استفادتهم من المصادر الأدبية، بين استفادة محدودة وتجوال واسع. ولكن الاستفادة من الكتابات والنقود وأوراق البردي ونتائج الحفريات الأثرية ما تزال مهملة ولم تدرك أهميتها بعد.

وبعد هذا نلاحظ عدم استيفاء المصادر كما يلزم، فالنظرة السائدة، كما يبدو، هي الرجوع إلى كتب التاريخ العامة المعروفة وكتب التراجم والطبقات أحياناً، أما الكتب التي تعتبر من الأدب (ككتب الجاحظ) ودواوين الشعراء، وكتب الفقه والفتاوى، وكتب الجغرافية والرحلات، وكتب القصص التاريخي الدقيق (مثل كتب التنوخي) فإنها ندر من حاول الاستفادة منها، رغم أنها تحوي مادة تاريخية مهمة لا تتوفر في غيرها.

٤ ـ ولننظر إلى الأفكار التاريخية التي تتخلل المؤلفات الحديثة. فقد حدث تحول عن الأفكار التاريخية الموروثة. فمؤرخونا القدامى كتبوا التاريخ ليعبروا عن فكرة «الأمة» وأهمية تطورها التاريخي تعبيراً عن المشيئة الإلهية، أو ليظهروا وحدة الرسالات، أو ليقدموا مثلاً في السلوك والإدارة، أو ليسجلوا حياة العلماء والنابهين والمحدثين لصلتهم بدراسة الحديث والتشريع والأدب، أو ليعرضوا حوادث إقليم وتاريخ مدنية، أو ليقدموا أخباراً تتصل بحزب أو بوجهة سياسية.

أما الأفكار التاريخية الآن فقد أصابها تطور واضح. نعم توجد مؤلفات تجعل محورها الأمة أو الإسلام، ولكن من الواضح أن فكرة الأمة بمفهومها البشري لا الديني حلّت محل تلك النظرة، فأصبحت الأمة بالمفهوم الثقافي (أو غيره) هي محور التفكير والكتابة، ومن هنا نرى التركيز على تاريخ العرب، (**تاريخ العرب** لفيليب حتي و**الإسلام والحضارة العربية** لمحمد كرد علي). وهذه الظاهرة سائدة حتى في المؤلفات التي تحمل اسم الإسلام (**تاريخ الإسلام السياسي** لحسن إبراهيم حسن و**التمدن الإسلامي** لجرجي زيدان).

ثم إن فكرة الوطن، وهي فكرة حديثة، ومثلها فكرة الدولة، كانت أساساً آخر للكتابة التاريخية، سواء أكان ذلك في مؤلفات تتعلق بإمارات محلية أو بتقسيم التاريخ العام.

وهناك فكرة قديمة حديثة وهي تأريخ فترة ما حول حكم خليفة، والجديد في هذا هو التمهيد للفترة وتناولها من جوانبها المختلفة (كما في **هارون الرشيد** لعبد الجبار الجومرد). وقد تكون الخطة أكثر إبهاماً كما في **عصر المأمون** لأحمد فريد رفاعي الذي يتناول العصر الأموي والفترة العباسية حتى إلى ما بعد المأمون،

حيث يتعذر ملاحظة أية فكرة تاريخية رغم أن جلّ الدراسة يتناول فترة الخليفة (المأمون) من النواحي العامة والثقافية.

هذا وهناك تواريخ المدن. وهنا نجد جنب الطريقة الموروثة نظرة حديثة في بعض الدراسات حيث تقتصر الدراسة على الناحية الطبوغرافية والتطور التاريخي المعماري (**دليل خارطه بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً** لأحمد سوسة ومصطفى جواد) أو تتناول التطور العام من كافة نواحيه (**بغداد مدينة السلام** لطه الراوي).

وتظهر الأفكار التاريخية الحديثة في مجالات أخرى. فلم تعد الدراسة التاريخية تقتصر على سرد الحوادث العامة بل شملت النظرة التاريخية تاريخ الحضارة، وكان كتاب **حضارة الإسلام في دار السلام**(١) ـ الذي يعطي صورة شاملة للعصر العباسي الأول بين المنصور والرشيد ـ باكورة ممتعة في هذا الاتجاه.

ونمت هذه النظرة حتى اتجهت إلى تأكيد الحضارة وإعطائها أهمية خاصة. وهذا يفسر ظهور مؤلفات عديدة خاصة بالحضارة أو بجوانب منها (ولزيدان سبق وأثر في ذلك). ومع أن هذا التحول نتج من التأثر بالفكر الحديث، إلا أنه له ما يسنده، فدراسة الحضارة تتصل بالنظرة الواعية إلى الماضي، كما أن دراستها تساعد على فهم بعض أوضاع الحاضر.

وهنا ترد فكرة قديمة حديثة وهي أن الكتابة التاريخية يمكن أن تساعد في فهم الحاضر. وهذا ينطبق على ما بعد العصر العباسي بالدرجة الأولى، ويفسر ظهور بعض الدراسات التي تتناول الفترات الأخيرة من تاريخ البلاد العربية، ومع ذلك فإنه يتمثل في بعض الدراسات عن الفترة العباسية (مثلاً، **ري سامراء في عهد الخلافة العباسية** لأحمد سوسة).

ولكن هل أثرت الفلسفات التاريخية الحديثة في كتابة التاريخ؟ وهنا يبدو أن الأثر محدود، لأسباب منها موروثة ومنها ناشئة عن وجود فجوة بين دراسة تاريخنا والدراسات الأوروبية. فالحركات الاجتماعية الكبرى التي تكونت نتيجة جهود مشتركة طويلة، كالدعوة العباسية والدعوة الإسماعيلية، ما تزال تنسب إلى أفراد كأبي مسلم الخراساني وعبد الله بن ميمون القداح، وهذه نظرة موروثة من المصادر الأولية. والنظم الإسلامية تدرس مثلاً وكأنها دون حياة، فلا نرى أولياتها ونموها لأن

---

(١) جميل نخلة المدور، **حضارة الإسلام في دار السلام** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٢).

هذه الوجهة لا تجد أي التفات في المصادر الأولية. ودراسة الحضارة ما تزال تسند في الغالب إلى الفترات السياسية، مما يفقدها جانبها الأساسي وهو التطور والاستمرار ويعطي صورة مشوشة لبعض الفترات كالقرن الأول الهجري. ولكن نظرة الاتصال الثقافي والنمو الحضاري بدأت تظهر، ولكتابات أحمد أمين أثر مشكور في ذلك.

وبعد هذا فإننا نجد مؤلفات تعكس نظرات وفلسفات تاريخية حديثة.

لقد أدرك البعض أهمية الأوضاع الاقتصادية وأثرها في الحياة العامة. فهناك من درس جوانب معينة كنظام الضرائب، لأهميته الذاتية أو لأثره في فهم بعض الثورات (**الخراج** والنظم المالية في الإسلام حتى منتصف القرن الثالث الهجري لمحمد ضياء الدين الريس، و**النظم الإسلامية** لعبد العزيز الدوري) وهناك من درس الأوضاع الاقتصادية في فترة معينة لإظهار أهميتها ولبيان أثرها في التطورات العامة (**التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة** لصالح العلي، و**تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري** لعبد العزيز الدوري). وهناك من حاول تفسير التطور التاريخي والحركات الاجتماعية بضوء العامل الاقتصادي (**من تاريخ الحركات الفكرية** لبندلي جوزي).

وحاول البعض دراسة الحركات الاجتماعية بضوء الظروف المحيطة بها، اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، وإخراجها من النطاق الموروث الذي يعتبرها مجرد هرطقات أو ثورات سياسية. ومن أمثلة ذلك دراسة حركات الخرّميّة وثورة الزّنج والحركة الإسماعيلية وإخوان الصفا (الدوري، محمد كامل حسين، السامر، بندلي جوزي). ويلاحظ فيها الانتباه إلى النواحي الاجتماعية الاقتصادية.

واتجه البعض إلى تطبيق «النظرة الشاملة» في دراسة التاريخ، وذلك بتحليل التاريخ الإسلامي بضوء التيارات الكبرى التي تؤثر فيه، والنظر إلى الحوادث باعتبارها مظاهر للتيارات والاتجاهات الرئيسية. وهذه محاولات تتصل بفلسفة التاريخ الإسلامي. ومن أمثلة ذلك تحليل الفترة العباسية (حتى سنة ٣٣٤هـ) بضوء الاتجاهات المختلفة سياسية، اجتماعية، اقتصادية، فكرية، بصورة تظهر تشابكها وتأثيرها المتبادل لكشف التطورات الهامة (**دراسات في العصور العباسية** لعبد العزيز الدوري، المقدمة) وهذا نوع من التفسير الشامل للتاريخ.

وتنعكس في بعض الكتابات التاريخية وجهة هذا العصر في التشديد على الشعوب لا الأمراء. فالذين بحثوا الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحركات العامة أكدوا هذه الناحية، وبعض من درس التاريخ العام حاول أن يعطي فكرة موجزة

عن الخلفاء لينصرف إلى نواحي الحياة الأخرى من حياة حزبية إلى ثقافة إلى مالية إلى إدارة (مثل حسن إبراهيم حسن، أحمد شلبي)، أو تخلى عن تجزئة التاريخ على أساس الخلفاء، واستعاض بفترات ليدرس الاتجاهات فيها بصورة أفقية (**في التاريخ العباسي** لشاكر مصطفى). وقليلون تطرقوا إلى حياة العامة مثل الظرفاء والشحاذين (المنجد) والأصناف والحرف (الدوري) والفتوة والفتيان (مصطفى جواد). ولكن هذه المحاولات ما تزال تنتظر الكثير من ناحية الفكرة لا الشكل.

٥ ـ ولا بد أن نشير إلى بعض الثغرات في الدراسة التاريخية. وأول ما نلاحظه قلة التحليل والنقد في معالجة المشاكل التاريخية، إذ يندر من يأتي بآراء جديدة أو بوجهات جديدة وتكاد تكون الآراء معادة في أكثرها، بل إن المعلومات نفسها تتكرر في بعض التآليف بشكل ممل أحياناً. وإذا كنا نشكو من عدم استيفاء المصادر الأولية في الدراسة، فإننا نلحظ قلة الاستفادة من المؤلفات الحديثة.

ثم إن مناهج البحث التاريخي ما تزال في طور التكوين لحداثتها ولقلة من توفر عليها. وحين ننظر إلى ما كتب في مصطلح التاريخ أو في مناهج البحث التاريخي ـ وهو قليل ـ نجد أنفسنا نتعثر بين مصطلح الحديث وبين منهج البحث في التاريخ، التاريخ الأوروبي، ولا نرى محاولة تذكر لوضع مناهج بحث تلائم مقتضيات التاريخ الإسلامي.

ويلاحظ في الدراسات الحضارية أن جلها اتجه إلى النواحي الفكرية، ناهيك عن الأدبية، أما النظم فكان نصيبها من العناية محدوداً لصعوبة بحثها ولأن أهميتها تاريخية صرفة في الغالب. وكان نصيب النواحي المالية والاجتماعية أقل من غيرها لحداثة الاهتمام بها ولضرورة التوسع في مفهوم المصادر الأولية، عند دراستها، بشكل خاص. وتبدو أساليب البحث قلقة بصورة خاصة في هذه النواحي لعدم وضوح الوجهة التاريخية من جهة، ولدراستها منفصلة عن جوانب الحياة الأخرى. ويبدو لي أن دراسة أي جانب حضاري تتطلب فحص الجذور والأوليات مبدئياً، ثم ملاحظة دور مختلف المؤثرات، داخلية وخارجية، وتتبع مراحل التطور. ويلزمنا أيضاً أن نلاحظ الترابط الموجود بين النواحي المختلفة والتأثير المتبادل بينها. فدراسة علم التاريخ عند العرب مثلاً تتطلب ملاحظة تطور علم الحديث، والتطور الأدبي، والالتفات إلى الآراء السياسية السائدة والتيارات الحزبية والاجتماعية. ودراسة التطور الاجتماعي لا يمكن أن تكون أدبية ولا بد من ملاحظة التطورات العامة، اقتصادية وفكرية وسياسية، والرجوع إلى العقائد والآراء الاجتماعية وحتى الخرافات والأساطير.

وأخيراً نذكر أن تاريخنا بحقائقه وقصصه ما يزال يلعب دوراً كبيراً في حياتنا وفي كثير من الاتجاهات الفكرية والاجتماعية السائدة. فنحن حين نبحث موضوعاً نتحسس في الغالب بمشاكله، وقد تكون لنا أفكار وآراء شائعة عنه. وقد يكون في هذا ما يدفع إلى الاهتمام بالتاريخ، ولكنه من جهة أخرى يترك أثره سلباً أو إيجاباً في كثير مما يكتب وقد يعرقل سير البحوث التاريخية.

ثانياً: الدعوة العباسية

سأتناول مشكلة الدعوة العباسية، وهي الحركة التي أنهت السلطان الأموي وجاءت بالدولة العباسية، لأتخذ منها مثلاً يبين سوية بعض المؤلفات وأساليبها.

وهي أول حركة شاملة تشتبك فيها المبادئ الدينية والأهداف السياسية والدوافع الاجتماعية، وتتغلغل جذورها في صميم الأوضاع التي كانت تكتنف مجتمعات الخلافة.

وقد نجحت في ضم جل عناصر التذمر، وساهمت فيها جماعات من أجناس ومذاهب وأديان مختلفة بفضل تنظيماتها ووعودها وتقديرها للظروف.

ثم إن الكثير من الحركات والثورات الإيرانية في العصر العباسي الأول تتصل جذورها بالدعوة العباسية، مما يدل على أثرها في تاريخ القرن الثاني الهجري.

وبعد، فإنها امتدت فترة تناهز ثلث قرن بصورة سرية ثم علنية ثورية، وفي هذا ما يشعر بأهميتها وصعوبة بحثها.

وسأقدم عرضاً موجزاً لما نجده في المؤلفات التاريخية العربية الحديثة، ثم أعقب ذلك بعرض شامل للخطوط الأساسية للموضوع.

١ ـ **الخضري**[٢]. يبدأ بمعلومات عن البيت العباسي (العباس، عبد الله بن العباس، علي بن عبد الله وانتقاله إلى الحميمة، محمد بن علي)، ثم يتناول انتقال الخلافة في الراشدين إلى علي وخلافته، ثم الحسن ونهايته، ثم الفتنة الثانية، ويتدرج إلى حركة المختار ودعوته لمحمد بن الحنفية، وظهور الكيسانية ومجيء ابنه أبي هاشم. وترأس أبو هاشم حركة الكيسانية، وجاء أجله وهو يقيم بالحميمة عند علي بن عبد الله فأوصى إليه بالإمامة، فصارت الشيعة الكيسانية ـ وهي حركة شيعية

(٢) محمد بن عفيفي الباجوري الخضري، **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢١)، ص ٦ ـ ٣٦.

ثورية ـ بجانبه، ومن هنا بدأت فكرة الإمامة للعباسيين، وكان الدور الأساسي لمحمد بن علي، إذ رأى ضرورة الإعداد لنقل السلطة فأرسل الدعاة يدعون إلى ولاية آل البيت دون تسمية خوفاً على الإمام. ورأى محمد بن علي وأنصاره أن أفضل الأماكن للدعوة هي الكوفة مهد التشيع، وخراسان لأن الإيرانيين يفهمون فكرة الوراثة الشرعية ولأنهم يشكون من سوء معاملة بني أمية لهم. ثم يذكر تأليف «الجمعية السرية للدعوة»، وأنها بدأت زمن عمر بن عبد العزيز، واختار محمد علي (١٢) نقيباً و(٧٠) داعياً يأتمرون بأمرهم، وكتب لهم كتاباً يتبعونه (يقصد الوصية). وصارت الكوفة نقطة مواصلات، وخراسان محل الدعوة الحقيقي. ومرت الدعوة بفترتين، فترة الدعوة المحضة حين كان الدعاة يدورون بزي تجار ويدعون سراً وتنتهي هذه بمجيء أبي مسلم، ثم فترة استعمال القوة. ثم يورد بعض المعلومات عن سير الدعوة (من الطبري كما يبدو). ثم يذكر بعض الظروف المؤاتية ومنها انقسام البيت الأموي، والعصبية القبلية في خراسان، ويشير إلى العصبية القومية في خراسان. ويتحدث عن وفاة محمد بن علي ومجيء إبراهيم، واتصال أبي مسلم بالعباسيين وتعيينه لقيادة الحركة في خراسان سنة ١٢٩هـ. ويفصل في تدابيره العسكرية ومناوراته مع القبائل حتى دخوله مرو، ثم تقدم القوات العسكرية العباسية. ويذكر نهاية إبراهيم، ومجيء أبي العباس إلى الكوفة، وانتصارات العباسيين، ومحاولة الخلال نقل البيعة إلى العلويين وفشله، ثم البيعة لأبي العباس.

وهكذا يعطي الخضري خلاصة وافية دون ذكر مصادره، ولم يستفد من بحوث المستشرقين كما يظهر. وهو يصور تنظيم الدعوة وكأنه كامل منذ البداية، ولا يوضح الصلة بين أبي هاشم والعباسيين، ولم يتطرق إلى الغلو الذي تعود إليه الكيسانية، ويقدم الدعوة وكأنها حركة سياسية فلا يحاول تحليل الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية ولا يتناول النواحي العقائدية.

٢ ـ وتناول **أحمد فريد رفاعي**[٣] الدعوة العباسية بصورة موجزة. وهو يرى وجود دعوة عباسية مركزها الحميمة، ثم قويت بتنازل أبي هاشم زعيم الحزب الكيساني لمحمد بن علي على أثر سمه بإيعاز من عبد الملك، وبتنازله تمَّ توحيد حزبين قويين الحزب العباسي والشيعة الكيسانية. ثم يعود ليقول: إن العباسيين ألفوا «الجمعيات السرية» للدعوة، فاختار محمد بن علي ١٢ نقيباً و٧٠ داعياً يأتمرون

(٣) أحمد فريد رفاعي، **عصر المأمون**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٧.

بأمرهم وكتب لهم كتاباً ليعملوا به. وبث الدعاة الدعوة سراً بزي تجار حتى مجيء إبراهيم الإمام، فكاتب مشايخ خراسان وأرسل أبا مسلم لرئاسة الحركة هناك (سنة ١٢٨هـ). ويشيد بعبقرية وإخلاص أبي مسلم، ويعتبر وصية إبراهيم المزعومة أساس خطته وأنه نفذها وأسرف في القتل. ويبين استغلال أبي مسلم للعصبية القبلية ونجاحه عسكرياً، وغفلة الأمويين إلى أن سجنوا إبراهيم وقتلوه. ثم مجيء أبي العباس إلى الكوفة ومؤامرة الخلال وفشلها والبيعة لأبي العباس.

وبهذا يجعل الدعوة العباسية نتاج عبقرية محمد بن علي ودهاء أبي مسلم. وهو لا يدخل في تفاصيل الدعوة أو خططها أو الأوضاع والظروف.

٣ ـ ويتطرق **حسن خليفة**(٤) إلى الدعوة العباسية، فيعالج بإيجاز فرق الشيعة ويأتي إلى الكيسانية ويشير إلى انتقال الإمامة من أبي هاشم إلى عبد الله بن علي «وأنه عرفه أسرار الدعوة» وانتقال ولاء الكيسانية إلى العباسيين. ثم يبين البدء زمن عمر بن عبد العزيز في مركزي الكوفة وخراسان (كما جاء في الخضري)، ويشعرنا بوجود النقباء الاثني عشر والدعاة السبعين منذ البداية. ويشير إلى تكتم الدعاة ومطاردتهم في ولاية أسد بن عبد الله. ويذكر وصية إبراهيم لأبي مسلم (سنة ١٢٧هـ)، واستفادة هذا من العصبية القبلية وفتكه بالعرب. وما أورده لا يتعدى معلومات موجزة لا تشعر بأهمية الموضوع، كما في الخضري، وهي بعيدة عن كل تحليل أو إدراك لطبيعة الحركة.

٤ ـ أما **فيليب حتي**(٥) فيمس الموضوع مساً خفيفاً، فهو يذكر تذمر الخراسانيين لعدم تحقيق المساواة في المعاملة، ولشعورهم بماضيهم المجيد، ويذكر تعاون العباسيين والعلويين، والمشاكل الأخرى في الحكم الأموي والعصبية القبلية، ولكننا لا نرى أثراً للدعوة.

٥ ـ ويتطرق **حسن إبراهيم حسن**(٦) إلى الدعوة بإيجاز. وهو يرى أن الحدث الهام هو انتقال الإمامة من الشيعة إلى العباسيين بعد أن دس سليمان علي أبي هاشم من سمّه، فعرج على الحميمة وأوصى لمحمد بن علي لأنه لم يجد بين العلويين من

(٤) حسن خليفة، **الدولة العباسية قيامها وسقوطها** ([د. م.]: المكتبة الحديثة، ١٩٣١)، ص ٥ ـ ٢٩.

(٥) Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1963), p. 278.

(٦) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨)، ص ٢٦ ـ ٣٣. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٤٥.

فيه الكفاية. وينسب تنظيم الدعوة إلى عبقرية محمد بن علي، وأنه وجد الكوفة وخراسان المكانين المناسبين، ويعطي نفس تفسير الخضري لذلك. ويبين أن محمد ابن علي وجه «أبا ميسرة» داعياً إلى الكوفة وثلاثة إلى خراسان أحدهم أبو عكرمة السراج، فاختار هذا النقباء (١٢) والدعاة (٧٠). وبعد أن يشير إلى دوري الدعوة، يفسر تأييد الخراسانيين للدعوة، برأي براون ـ وهو نظرية الحق الإلهي في الحكم وزواج الحسين من شهربانو بنت يزدجرد.

وبعد أن يذكر الغموض في أصل أبي مسلم يبين خطواته العملية في الاستفادة من العصبية القبلية ونجاح تدابيره العسكرية ونهاية الأمويين.

ومع أن الكاتب ترجم **السيادة العربية** لغيرلوف فان فلوتن[٧]، واطلع على بعض كتب المستشرقين، إلا أن عرضه للدعوة لا يدل على شعور بخطورة أو تقدير لمحتواها الاجتماعي، حتى إنه لا يربط حديثه عن الدعوة بعرضه للأحوال الاجتماعية والاقتصادية التي تناولها في محل آخر.

٦ ـ وعرض **أحمد شلبي**[٨] إلى الدعوة، وهو يرى أن أبا هاشم توفي بالسم زمن هشام، وأنه أوصى لعلي بن عبد الله، وأن «زعماء الحميمة» أصبحوا (وارثين لعلي إضافة إلى وراثة العباس)، أي أن العباسيين لهم دعوة قبل وصية أبي هاشم. ويرى أن محمد بن علي هو الرأس المفكر، وأنه وضع الأسس بأن تكون الدعوة للرضا من آل محمد، وأن تمهد بإثارة الناس، وأن تكون الحميمة مركز التخطيط والكوفة نقطة الاتصال وخراسان مركز العمل. ويفسر صلاح خراسان للدعوة بميلها إلى فكرة الوراثة المقدسة، وبرغبتها في الثأر لكرامتها وإرجاع مجدها. ويشير إلى دوري الدعوة، ويبين أن الحميمة كانت ترسل الدعاة في الدور الأول إلى خراسان وتتصل بهم سراً. ثم أرسل أبو مسلم ليبدأ الدور الثاني وليقود المناضلين ضد الأمويين. ويذكر وصية أبي مسلم لأتباعه بالجرأة والإكثار من ذكر الضغائن والتمسك بالطاعة. ويمجد عبقرية أبي مسلم التي حققت الظفر. ثم يشير إلى استغلال أبي مسلم للعصبية وانتصاراته ونهاية إبراهيم والبيعة لأبي العباس.

وهنا نلاحظ التشديد على دور محمد بن علي في رسم خطوط الدعوة

---

(٧) غيرلوف فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣).

(٨) أحمد شلبي، **في قصور الخلفاء العباسيين: دراسة تاريخية ونفسية للعصر العباسي الأول** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤)، ص ٣ ـ ١٨.

ووجهتها، ونسبة النجاح إلى أبي مسلم. هذا في حين إن بدء الدعوة تأخر إلى زمن هشام. كما أنه أعطى دوراً ثانوياً للكوفة ولرئاسة الدعوة فيها. وليس في عرضه ما يشعر بوجود حركة شاملة.

٧ ـ ويقدم **الجومرد**[٩] خلاصة للدعوة تدل على تفهم أكثر. فهو يشير إلى اتجاه الأنظار إلى محمد بن الحنفية بعد مقتل الحسين، ثم إلى ابنه أبي هاشم بعده، وبه بدأت فكرة الدعوة السرية، إذ إنه نظمها وأحسن قيادتها، ولم ينكشف دوره للأمويين حتى سنة ٩٧هـ حين وفد على سليمان. ثم يذكر سم أبي هاشم وعهده لمحمد بن علي واطلاعه على أسرار الدعوة، وهو يفترض انتشار الدعوة آنئذ في العراق وخراسان. ويفسر هذا العهد بحرج موقف أبي هاشم وصغر أحفاد علي وتوفر القيادة في العباسيين، ثم يذكر نشاط محمد بن علي وتوسع الدعوة على يده بعد اختياره الكوفة وخراسان. ولا طريف في ما تلا ذلك سوى قوله: إن الأمويين عرفوا بدعوة محمد بن علي فسجنوه وخنقوه، دون أن يأتي بسند لذلك.

٨ ـ وتناول **الدوري**[١٠] الدعوة العباسية بصورة شاملة. فلاحظ أن دراستها تستوجب بحثها كحركة اجتماعية شاملة تضافرت فيها جهود جماعية متواصلة ولا تتضح إذا نسبت إلى عبقرية أفراد قلائل كمحمد بن علي وأبي مسلم الخراساني، وتتطلب فهم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي، لأهمية هذه الناحية وأثرها في مشاركتهم في الثورات.

وتأخذنا الدعوة إلى فحص النواحي الفكرية والآراء الدينية، والتفاعل بين المبادئ الإسلامية والعقائد الموروثة، وخاصة دراسة الغلو ومفهومه الاجتماعي، وملاحظة بقايا الحركات الاجتماعية الإيرانية في الإسلام.

هذا إلى أهمية إدراك الصلة بين العباسيين والكيسانية (الهاشمية) من الغلاة وظروف التفاهم بين الاثنين.

ويمكن بعدئذ فحص تدرج الدعوة وتنظيماتها ونجاح خططها بضوء الأوضاع العامة.

---

(٩) عبد الجبار الجومرد، **هارون الرشيد: دراسة تاريخية، اجتماعية وسياسية**، ٢ مج (بيروت: المطبعة العمومية، ١٩٥٦)، مج ١، ص ١٧ ـ ٢٨.

(١٠) عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**، منشورات دار المعلمين العالية؛ ١ (بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥)، ص ٥ ـ ٤٠. وصدر الكتاب بنفس العنوان عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦ ضمن سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣.

وعلى هذه الأسس بحث الدوري الدعوة، فتناول:

أ ـ مسرح الدعوة، الكوفة وخراسان من ناحية: الحالة الاجتماعية للموالي، ونظام الضرائب ومساوئه، والحالة المعنوية «الفكرية». وهنا تناول أثر الوضع الاجتماعي ونظام الضرائب في تدهور وضع الموالي، وفي تذمرهم من الأوضاع، وبهذا كشف عن الجانب الاجتماعي الاقتصادي. ثم بحث الآراء الموروثة ـ إيرانية وإسلامية، ثم ظروف ودوافع انتشار الإسلام في خراسان وموقف الجماعات المختلفة: بين من أسلم لطمع فخاب ظنه بما يؤمل من امتيازات، ومن أسلم عن عقيدة فخاب ظنه بالمساواة، وبين محافظ متستر على آرائه ويخشى الإسلام. وكلها جماعات ساخطة. ولاحظ تفاعل الآراء الإيرانية القديمة والدين الإسلامي في الخرمية مثلاً، ثم بوادر الوعي الإيراني.

ب ـ الدعوة العباسية، وهنا مهد بمقدمة عن تطور الدعوة العلوية حتى أبي هاشم ثم اتصالها بالعباسيين. ثم تناول جذور الغلو واستمرار الآراء الدينية القديمة «خاصة الإيرانية» فيه، ولاحظ أن الغلو ينطوي على استمرار لحركات اجتماعية إيرانية انتشرت في العراق قبل الإسلام، واستمرار تلك الآراء تحت شعار إسلامي لتعبر عن سخط الجماعات المثقلة اجتماعياً من جهة، ورد فعل الديانات التي غمرها الإسلام من جهة أخرى. وبهذا كشف عن معنى الكيسانية بضوء ذلك.

ثم تناول دور أبي هاشم في تنظيمه دعوة سرية، وتفاهمه مع محمد بن علي بعد أن أخذ هذا عنه العلم، وعهد أبي هاشم لمحمد بن علي، وهنا بدأت نواة الدعوة العباسية.

ج ـ نمو الدعوة العباسية وأساليبها في الدورين السلمي السري (١٠٠ ـ ١٢٧هـ) والعلني المسلح (١٢٨ ـ ١٣٢هـ)، والآراء التي استفادت منها الدعوة، فأوضح دورالكوفة مركز الحركة في الدور الأول، وبيّن أن جل الدعاة فيها والذين أرسلوا منها إلى خراسان من الموالي الإيرانيين من الباعة، وأن التبشير كان في أشد المناطق تذمراً في خراسان، ثم التكتم في الدعوة وإخفاء الغلو عن المعتدلين. وأشار إلى دور خداش، الداعي المشهور بخراسان، وكيف تفاهم مع الخرمية والعقائد المحلية غير الإسلامية، فوسع نطاق الدعوة.

وأشار إلى إعادة تنظيم الدعوة بعد مقتل خداش، وأهمية الإشراف المباشر، وإرسال أبي مسلم. وهنا أشار إلى تدابيره العملية واستفادته من الآراء المحلية وتفاهمه السري مع الخرمية. والخرمية حركة اشتراكية هي استمرار لحركة مزدك. ثم

أساليب الدعوة في جمع كافة العناصر المتذمرة من الغلاة والخرمية والعامة والدهاقين وأصحاب النزعة القومية. وأوضح قابلية أبي مسلم في ثبات الرأي وحسن التنظيم والاستفادة من الأوضاع المضطربة ومن العصبية القبلية.

وبيّن صلة السواد ـ شعار العباسيين ـ بالملاحم والنبوءات التي استفاد منها العباسيون، وربطه براية الرسول وبالمنقذ الذي يمهد لظهور المهدي. ونقد الروايات عن بداية الدعوة ورجح أنها سنة ٩٨هـ.

٩ ـ وبحث **شاكر مصطفى**[١١] الدعوة العباسية بشيء من التفصيل. ويبدو الشبه قوياً بين ما جاء به من معلومات وآراء وبين ما أورده الدوري. ولكن الخطة فيها تعديل، فقد تناول الأوضاع في أواخر أيام الأمويين في القسم الأول من كتابه[١٢]، فتعرض للسكان، والاتجاهات الاجتماعية، ثم الاتجاهات السياسية والدينية، حتى تطرق إلى السبائية ثم الكيسانية، وبيّن أن الشيعة فسحوا المجال للموالي، خاصة الفرس، ليكسوا آراءهم الدينية بثوب إسلامي. ثم تناول السياسة المالية والسياسة الإدارية للأمويين ليكشف تذمر الموالي. ثم تعرض للدعوة في فصل خاص[١٣]، فتحدث عن إرث الكيسانية، وأن أبا هاشم أوصى لمحمد بن علي بعد أن تحالف مع العباسيين. ثم تحدث عن الفترة السرية للدعوة وعن دور الكوفة ودعاتها، وعن انحراف خداش إلى الخرمية (معتمداً على الطبري والدوري وفان فلوتن ـ والمعلومات مشابهة لما ذكر في فقرة ٨). ويرى أن اسم خداش مأخوذ من خداه «إله» لا من الخدش. ويذكر أساليب الدعوة (كما ورد في فقرة ٨). ثم يتناول الفترة العلنية، فيبين تعيين أبي مسلم إثر تجربة خداش، ويشك في وصية إبراهيم له. ويناقش السواد كشعار، ويرى أن الملابس دليل الحزن بينما الرايات دليل الحق، فهي مثل راية الرسول (ﷺ) وضد الضلال. ويرى أن صفوة جند أبي مسلم من «الكفية» ويفسر ذلك بتفاسير، لم يورد مصدرها، وهي أن الكف مأخوذ من أنهم يكتفون من الرزق بكف من الحنطة، أو أنهم لا يأخذون مالاً ويقدمون مالهم يبتغون الخير مقابل الكف. وفي الحالين تعني التجرد والإخلاص، وهو يميل إلى التفسير الثاني. ويختم بحثه بذكر مبادئ الدعوة والجماعات التي استغلتها الدعوة.

ومع ذلك بقيت نقاط مهمة غامضة في الدعوة، بعضها مجهول وبعضها في

(١١) شاكر مصطفى، **في التاريخ العباسي** (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧).
(١٢) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٤٠.
(١٣) «الدعوة العباسية،» في: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٦٤.

إطار الفرضيات. منها صلة أبي هاشم بالعباسيين، وغموض بداية الدعوة، وصلة الكوفة بخراسان، ودور العرب والموالي في الدعوة، ودور خداش، وتنظيم مجلس الدعوة في خراسان، وحقيقة دور أبي مسلم.

وعاد **الدوري** إلى الموضوع وبحثه من جديد(١٤)، مستعيناً بمصادر جديدة (وخاصة بمخطوط عن الدعوة من القرن الثالث الهجري، جل معلوماته من رجال الدعوة البارزين ومن العباسيين). وبعد النظر في المعلومات السابقة والجديدة توصل إلى النتائج التالية:

١ ـ إن أصل الشيعة العباسية يرجع إلى الحنفية (الكيسانية ثم الهاشمية)، وأن محمد بن علي أول عباسي اعتبرته الهاشمية (شيعة أبي هاشم) إماماً.

فقد نظم أبو هاشم دعوة سرية نشطة، ثم وُشي به لدى الوليد بأنه «له شيعة من أصحاب المختار (الكيسانية) يأتمرون به ويحملون صدقاتهم إليه»، فسجنه الوليد، ثم فرض عليه الإقامة الإجبارية في دمشق. وكان علي بن عبد الله العباسي يطمح إلى الخلافة، فلم تكن علاقته بالوليد أو بأبي هاشم حسنة، وكان يقيم بالحميمة منذ اختلافه مع ابن الزبير (حوالى ٧٠ هـ). ولكن محمد بن علي وفد إلى دمشق، بأمر أبيه، وهناك تعرف على أبي هاشم وتتلمذ له (وكتب عنه العلم). وهذه الصلة لم يرتح لها والده. ويبدو أن أبا هاشم لم يقطع نشاطه، فأمر بترك دمشق، فرافقه محمد بن علي. وكان أبو هاشم معتلاً واشتد به المرض، فمال به محمد بن علي إلى الحميمة يمرضه، وتوفي بعد قليل، أيام سليمان. وكان مع أبي هاشم بعض أتباعه، فأوصى لمحمد بن علي ودفع إليه «الصحيفة الصفراء» وفيها العلم، وطلب من أتباعه الإخلاص له وقال لهم: «لا أعلم أحداً أعلم منه». وإذن فالعهد على أساس «العلم» والبنوة الروحية، وهذا ما تدين به الكيسانية.

وهذا يعني أن بداية الدعوة العباسية هي استمرار لدعوة أبي هاشم «الكيسانية» وأن جذورها الاجتماعية والفكرية تتصل بالغلو.

٢ ـ انتقل دعاة أبي هاشم إلى محمد بن علي، وبدأ هذا بتنشيط الدعوة. وكان رئيسهم الأول سلمة بن بحير الذي أملى على الإمام الجديد أسماء أتباعه المهمين وعددهم ٩ ـ ١٣ وكلهم موالي كوفيون، بينهم بكير بن ماهان، وأبو عكرمة

(١٤) عبد العزيز الدوري، «ضوء جديد على الدعوة العباسية،» **مجلة كلية الآداب والعلوم** (بغداد)، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٥٦)، ص ٦٤ ـ ٨٣.

السراج، وأبو سلمة الخلال. وطلب محمد من أتباعه التعاون والحذر، والتريث في فترة سليمان بن عبد الملك.

واقتصرت الدعوة في البدء على الكوفة حتى مرت سنة ١٠٠ هـ، ولم يتوسع عدد الأتباع كثيراً. وتبين أن الكوفة بميولها العلوية واتجاهاتها القبلية وعصبيتها العربية لم تكن المحل المناسب. وعقد الأتباع في الكوفة مجلساً وتداولوا في محل جديد لبث الدعوة واختلفوا بين الشام وخراسان. وكان بكير يميل إلى خراسان، لأنه «ما وجد قوماً أرق قلوباً عند ذكر آل الرسول ـ علويين أو عباسيين ـ من أهل المشرق». فقرر محمد بن علي أن تكون خراسان.

وطلب محمد بن بكير أن يختبر الوضع في خراسان سنة ١٠١هـ، ففعل ومكث شهرين في مرو وبذر بذور الدعوة، وممن تابعه سليمان بن كثير الخزاعي. وفي السنة التالية أرسل محمد بن علي أبا عكرمة السراج إلى خراسان مع تعليمات للاتصال بالأتباع ولبث الدعوة وأوصاه «أنه محرم عليكم أن تشهروا سيفاً على عدوكم. كفّوا أيديكم حتى يؤذن لكم». ولذا سمي الأتباع بـ «الكفية» وشمل الاسم الشيعة العباسيين بخراسان حتى قيام أبي مسلم بالثورة.

وكان اختيار خراسان حدثاً فاصلاً في الدعوة، ولذا ارتبك المؤرخون بين البداية الحقيقية الغامضة وبين بداية الدعوة. ولكن الدعاة في خراسان كان جلهم من الكوفة وكانوا تابعين لرئيس الدعوة فيها.

٣ ـ وتوسعت الدعوة في خراسان تدريجياً ودخلها كثيرون في منطقة مرو خاصة، وكانت بين الموالي بالدرجة الأولى وعلى الأسس الكيسانية. وعين خداش داعياً أول قبيل سنة ١١٨هـ، فقام بحركة جديدة خطيرة أملتها عليه الظروف المحلية، وهي أنه تفاهم مع الخرمية ليجلبهم إلى جانبه، والخرمية استمرار للحركة المزدكية بثوب إسلامي. وتجاوز الحدود المرسومة للدعاة حين تخلى عن التكتم وصرح بتفاهمه مع الخرمية وعرض مفهوم الدعوة للخطر أمام بقية المسلمين. وقد قتل سنة ١١٨ هـ وتبرأ محمد بن علي منه وأرسل بكير بن ماهان لمعالجة الموقف.

ونجح بكير بن ماهان في مهمته، وقام بتنظيم جديد للدعوة بموافقة الإمام. فقد اتعظ بتجربة خداش، ولاحظ انتشار الدعوة وضرورة الحذر من دخول من يشتبه في ولائهم ومن أناس من أهل «السخف» و«الطمع» لئلا ينكشف أمر الدعوة، فعيّن اثني عشر نقيباً في مرو، وعيّن داعية في كل كورة يكون «النقيب» فيها، وله أن يختار أمناء من أهلها. وهذا وسع حلقة الدعاة المسؤولين وساعد على

بث الدعوة على نطاق أوسع، كما أنه يفسر الإشارة إلى وجود سبعين داعياً في خراسان. وكوّن نقباء مرو مجلساً أعلى للدعوة أكسبها «قيادة جمعية». وكانت نسبة العرب إلى الموالي في المجلس ٥ إلى ٧. وهذا يدل على أهمية العرب في مركز القيادة، وعلى أن الدعوة لم تكن موجهة ضد العرب بل ضد السلطان الأموي. واختار سليمان بن كثير الخزاعي، وهو عربي من شخصيات مرو ليكون الممثل الأول للدعوة في خراسان. وكان لهذا التنظيم الأثر القوي في نجاح الدعوة حتى بعد مجيء أبي مسلم.

٤ ـ وكان للدعوة أساليب وأساطير في دور «الكف» أو الدور السلمي. فقد أكد الدعاة جور بني أمية، ودعوا في الظاهر إلى الرضا من آل محمد، ولكنهم في حلقاتهم الداخلية دعوا للإمام العباسي، واستفادوا من تفسير الأحلام ومن النبؤات ليبشروا بانتقال السلطة إلى العباسيين. وأكدوا مبدأ «التأويل»، ووراثة العباسيين لعلم الباطن من الرسول، على الطريقة الكيسانية. وبشروا بفكرة المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً وخيراً. وربطوا السواد وعدد النقباء والدعاة بالأخبار عن الرسول (ﷺ) وبقصص وأساطير أهل الكتاب. وتتضح أهمية هذه التوجيهات بضوء الأهمية الكبرى للنبوءات والملاحم في تلك الفترة.

ونلاحظ شكوك العباسيين في هذه الفترة بالكوفة لميولها العلوية، وتأكيدهم قبول «أهل البصاير» منهم فقط. وأكدوا عدم تأييد أية ثورة علوية، كثورة زيد بن علي.

وأكد محمد بن علي ضرورة كتمان اسم الإمام عن «العامة» وذلك على أساس «التقية». وجعل له ممثلاً في دمشق وطلب أن تكون مراسلات خراسان بواسطة رئيس الدعوة في الكوفة، أو بطريق ممثل دمشق. وحدد الموقف من أهل خراسان بقوله لبكير: «إذا قدمت مرو، فاحلل في أهل اليمن، وتألّف ربيعة، وتوق مضر، وخذ بنصيب من ثقافتهم، واستكثر من الأعاجم فإنهم أهل دعوتنا وبهم يؤيدنا الله». ومن هذا نرى كيف أن الموقف من العرب يختلف من توقع التأييد إلى توقع المقاومة وأهمية مراعاة ذلك. أما الباقون فهم ينتظرون الخلاص، ولذا يجب الاستكثار منهم. وهنا ننبه إلى أن التشديد كان على الأعاجم عامة لا الاقتصار على الموالي.

ونلاحظ أنّ اختيار السواد كان من قبل إبراهيم تيمّناً باللون، فسودت الرايات والثياب استعداداً للثورة، وقبل الأتباع اللون بعد تلكؤ.

٥ ـ ويأتي دور أبي مسلم. فيظهر أنه مولى ولد في قرية قرب أصفهان، وأنه دخل الدعوة سنة ١٢٤هـ وانتقل إلى خدمة إبراهيم، وجرّب فأظهر قابلية وحماساً فأرسل إلى خراسان سنة ١٢٨هـ.

ويظهر أن إبراهيم نظم الصلة بين أبي مسلم وأبي سلمة، إذ إنه أفهم أبا مسلم أن يكاتب أبا سلمة بصفته رئيس الدعوة، ولكنه وعده في حالة نجاحه أن يوليه المناطق الإيرانية من همدان شرقاً، وهذا يفسر الاحتكاك بينه وبين أبي سلمة فيما بعد وطرده للعمال الذين أرسلهم أبو سلمة بعد النصر.

أما الوصية المنسوبة إلى إبراهيم فتبدو موضوعة، وإن كانت تعكس تصرفات أبي مسلم بعد نجاح الثورة. وتشير الدلائل إلى أنها وضعت من قبل الأمويين للتنكيل بإبراهيم ولتشويه الدعوة بنظر العرب. وقد روى أبو مسلم نفسه وصية الإمام إليه فقال: «أمرني الإمام أن أنزل في اليمن، وأتألف ربيعة، ولا أدع نصيبي من صالحي مضر واحذر أكثرهم من أتباع بني أمية، وأجمع إلي من العجم وأحتضنهم». وهذا يتمشى مع الخطة العباسية ومع الأوضاع في خراسان.

ولقي أبو مسلم جفاء من سليمان بن كثير، ولكن مجلس النقباء أيدوه لأنهم فضلوا رئاسة أجنبي، عنه، ولأنهم ملّوا غطرسة سليمان. ولكن الخطوط السياسية بقيت بيد مجلس النقباء واستمرت القيادة جمعية.

ويتركز دور أبي مسلم في الدعوة في نقطتين، الأولى أنه شجع العبيد على الانضمام إليه، فكثر الهاربون منهم إليه، وكوّن فرقة خاصة منهم. ثم إنه تفاهم سراً مع الخرّمية، وقام بنشاط خاص لجلبهم إلى صفه، ويبدو أن ولاءهم كان إلى حد كبير لشخصه كما يتبين من ثورات الخرمية فيما بعد. والخرمية (المزدكية) كانت ثائرة على الوضع الطبقي الإيراني في العصر الساساني، واستمرت ثورتها على النظام الاجتماعي في إيران وعلى الإسلام الذي لم يغير ذلك الوضع. وبهذا جمع أبو مسلم الأعاجم بصرف النظر عن إسلامهم.

٦ ـ ونلاحظ تعديلاً في السياسة العامة للحركة العباسية في فترة الثورة، إذ حاول الدعاة جلب أكبر عدد ممكن لتأييدها بصرف النظر عن الدوافع ـ وخاصة في العراق ـ لزيادة القوات العباسية ولهدم السلطة الأموية، وهذا يتمثل في تدابير أبي سلمة خاصة.

وجاءت نهاية إبراهيم صدمة مفاجئة لرؤساء الحركة أورثت حيرة وارتباكاً، ويتمثل ذلك في تردد أبي سلمة. ولكن ولاء المسودة أنقذ الموقف.

ونلاحظ أخيراً أن دعامة القوات العباسية في خراسان بقيت إلى الأخير من «الهاشمية» أو الكفية.

وكان أنصار الدعوة في الكوفة من الموالي، أما في خراسان فكان جمهور الأتباع من الأعاجم دون التقيد بالموالي. ولعل كثيراً من اليمانية وبعضاً من ربيعة وقلة من مضر اشتركوا، ولكن بعض العرب في خراسان لم يتحمسوا للدعوة العباسية.

وبعد انتصار العباسيين لم تعد أوضاع الثورة مقبولة. وبدأ العباسيون بتطهير صفوفهم ووضع أساس إسلامي متين لكيانهم. فكان لا بد لهم من التخلص من الانتهازيين والتخلي عن الخرمية ونبذ الغلو المتمثل في الكيسانية والهاشمية. كما أن الإمامة يجب أن تكون عباسية، وتم تحقيق هذا الاتجاه في زمن المهدي «المهدي العباسي الذي بشر به الدعاة» إذ نادى بإثبات الإمامة للعباس ونبذ الاتجاه الكيساني الهاشمي نهائياً.

٧ ـ ومما مر نلاحظ أن الدعوة العباسية حركة اجتماعية سياسية شاملة، فقد أكدت للمسلمين تحقيق العدل بالسير على الكتاب والسنة بعد إرجاع السلطة إلى أهلها الشرعيين «آل البيت». وأثارت في الإيرانيين أملاً، بإرجاع شيء من كيانهم إضافة إلى تحقيق المساواة الاجتماعية.

ولكنها استندت في مبادئها الأساسية إلى الغلو ـ كما يتمثل في الكيسانية ـ ومبادئها مزيج من الآراء الدينية الإيرانية والإسلام، وجل أتباعها من الموالي وينطوي على ثورة الطبقة العامة. وأخذت بفكرة المهدي القريب الظهور ليملأ الأرض عدلاً وبركة.

ويتمثل هذا الازدواج في تنظيم الدعوة، فالإمامة عربية، ورئاسة الدعوة إيرانية، ومجلس الدعاة خليط من الاثنتين. ولكن التأييد الواسع والقوات المحاربة كانت من الأعاجم، وعلى التخصيص من مجموعتين: الأولى من الغلاة عامة والهاشمية خاصة، والثانية من الخرمية وهي حركة اجتماعية إيرانية قديمة.

أما الارستقراطية الإيرانية فإنها انضمت إلى الدعوة بعد الإصلاحات المالية لنصر بن سيار، لأنها فقدت امتيازاتها، ولأنها كانت ذات وعي إيراني واضح. ولم يكن دورها مهماً خلال الدعوة.

وختاماً، فإن المحتوى الاجتماعي للدعوة العباسية كان سبب تأييدها الواسع، كما أن التنكر له بعد وصول العباسيين إلى الحكم يفسر الثورات الواسعة في إيران في العصر العباسي الأول.

المصـادر

الأشعري، أبي الحسن علي بن اسماعيل. **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.**

ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد. **شرح نهج البلاغة.**

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد.**

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة.**

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب.**

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. **الأخبار الطوال.**

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تاريخ دول الإسلام.**

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **الملل والنحل.**

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **أخبار العباس وولده.**

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل.**

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر.**

المقدسي، المطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ.**

النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. **فرق الشيعة.**

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي.**

ملحـق بمؤلفـات
بعض ما كتب عن الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ(*)

أ ـ تواريخ عامة:

جميل نخلة المدور. **حضارة الإسلام في دار السلام.** ط ٢. القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٩٠٥. ٣٧٦ ص.

رزق الله منقريوس الصدفي. **تاريخ الإسلام.** القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٠٧. ج ١. ص ٨١ ـ ١٤٢.

(*) رتبت الكتب حسب تواريخ صدورها لتعطي فكرة عن سير التأليف وأضيفت قائمة ببعض المقالات على سبيل المثال لا الحصر.

محمد الخضري. **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية**. القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٢١.

أحمد فريد رفاعي. **عصر المأمون**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧. ٣ مجلدات. (**الأول** ط ١، ٣١٤ ص. **الثاني** ط ٢، ٤٣٩ ص. **الثالث** ط ٢، ٣١٤ ص).

Philip K. Hitti. *History of the Arabs*. 1st ed. London: 1973 (767 pages) pp. 288-470.

عبد العزيز الدوري. **العصر العباسي الأول**. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥. ٣٠٤ ص.

عبد العزيز الدوري. **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**. بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٤٥. ٣٠٧ ص.

حسن إبراهيم حسن. **تاريخ الإسلام السياسي والديني ـ والثقافي والاجتماعي** ج ٢: **العصر العباسي الأول**، ٤٠٤ ص. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٩٤٨، ج ٣: **العصر العباسي الثاني**، ٤٩٩ ص، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨، ط ٤.

تأريخ العرب «مطول». فيليب حتي وإدورد جرجي وجبرائيل جبور. ٣ أجزاء. بيروت: دار الكشاف، ١٩٤٩، ترجمة مبروك نافع. القاهرة: مطبعة العالم العربي، ١٩٤٩.

محمد رضا الشبيبي. **مؤرخ العراق ابن الفوطي**، ج ١، ٢٦٠ ص، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٥٠ (يتناول فترة تأسيس الدولة العباسية، ويفصل في العلاقة بينهم وبين العلويين).

عبد الحميد العبادي. **صور وبحوث من التاريخ الإسلامي**. (عصر الدولة العباسية والمغرب والأندلس)، يتناول صفحات من العصر العباسي الأول، ج ١ ـ ١٤٤، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣.

أحمد شلبي. **في قصور الخلفاء العباسيين**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤. ٣٤٤ ص

شاكر مصطفى. **في التاريخ العباسي**. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٤٧. ج ١، ٣٩٠ ص.

محمد مختار. **التوفيقات الإلهامية** (في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية

والقبطية) ٧٥١ ص، القاهرة: بولاق، ١٣١١ ص، ١٨٩٣م. يذكر أهم الأحداث في العالم الإسلامي وخارجه (حسب تقديره) في كل سنة وهو بين ص ٦٦ ـ ص ١٦٣ يتعلق بفترتنا.

ب ـ الرشيد والبرامكة وتراجم أخرى:

طنطاوي جوهري. **براءة العباسة أخت الرشيد.** القاهرة: مطبعة البابي، ١٩٣٦.

عباس محمود العقاد. **ابن الرومي حياته من شعره.** القاهرة: مطبعة مصر.

عبد اللطيف حمزة. **ابن المقفع.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٣٧.

مجيد خدوري. **الصلات الدبلوماطيقية بين هارون الرشيد وشارلمان.** بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٣٩. ٦١ ص،

محمد أبو زهرة. **مالك.** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٦. ٢٣٩ ص.

محمد عبد الهادي أبو ريدة. **إبراهيم بن سيار النظام.** القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤٧. ١٨٣ ص.

عبد الحليم العباسي. **البرامكة في بلاط الرشيد.** القاهرة: مطبعة الجريدة التجارية، ١٩٤٧. ١٢٦ ص.

محمد أحمد برانق. **البرامكة في ظل الخلفاء.** القاهرة: دار المعارف. ٣٣٥ ص.

عبد الله الفياض. **تاريخ البرامكة.** ١٦٧ ص.

أحمد أمين. **هارون الرشيد.** سلسلة الهلال.

محمد صبيح. **هارون الرشيد.** كتاب الشهر.

عمر أبو النصر. **هارون الرشيد.**

محمد أبو زهرة. **أبو حنيفة.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧. ٤٧٩ ص.

محمد أبو زهرة. **الشافعي.** القاهرة: دار الفكر العربي، ٤٣٥ ص.

محمد أبو زهرة. **ابن حنبل.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧. ٤١٦ ص.

شفيق جبري. **الجاحظ، معلم العقل والأدب.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨.

أمين الخولي. **مالك بن أنس.** ترجمة محرره، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

محمد كرد علي. **كنوز الأجداد.** مجموعة تراجم، دمشق، ١٩٥٠.

محمد حسين المظفري. **الإمام الصادق.** جزآن. ط ٢. النجف، ١٩٥٠.

I. M. Huseini. *The Life and Works of Ibn Qutayba*. Beirut: American Press, 1950.

محمد عبد الجواد الأصمعي. **أبو الفرج الأصبهاني وكتابه الأغاني**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١.

محمد أحمد خلف الله. **صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني الراوية**. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٣.

حمودة غرابة. **الأشعري**. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٥٣. ٢٠٤ ص.

عبد العزيز سيد الأهل. **جعفر بن محمد الإمام الصادق**. بيروت، ١٩٥٤.

الدكتور عبد الجبار الجومرد. **هرون الرشيد**. جزآن. بيروت، المكتبة العمومية، ١٩٥٦. ٦٤٨ ص.

محمد زغلول سلام. **ابن قتيبة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.

ج ـ تواريخ المدن:

نابليون بن ميخائيل الماريني. **تنزه العباد في مدينة بغداد**. بيروت: المطبعة اللبنانية، ١٨٨٨. (تاريخ بغداد، ثم حالتها المعاصرة في اقتصادياتها وجوامعها وكنائسها ومكاتبها ومقابرها).

محمود شكري الالوسي. **أخبار بغداد وما جاورها من البلاد**. خط. المجمع العلمي العراقي «صورة فوتوغرافية» رقم ١٨٤، (يتناول تاريخ المدينة ووصف محلاتها وجسورها وقصورها وأنهارها والقرى المحيطة بها، وبعض الأديرة، ثم وصف بغداد في زمن المؤلف).

عبد الرحمن بن إبراهيم المصري (الدندي). **الهدية المصرية للخطة العراقية**. بغداد: مطبعة الولاية، ١٩٠٩.

محمد صادق الحسني. **عمران بغداد**. ٢١٣ + ٧ ص، بغداد: مطبعة دار السلام، ١٩٢٠.

علي ظريف الأعظمي. **مختصر بغداد**. بغداد: مطبعة الفرات، ١٩٢٦. ٢٦١ ص. (يتناول تاريخ المدينة إلى أواخر العصر العثماني).

طه الراوي. **بغداد، مدينة السلام**. ١٥٥ ص (سلسلة اقرأ؛ رقم ٢٧)

علي ظريف الأعظمي. **مختصر تاريخ البصرة**. بغداد: مطبعة الفرات، ١٩٢٧. ١٦٢ ص. (يتناول تاريخ البصرة إلى الحرب العالمية الأولى).

أحمد سوسة وأحمد حامد الصراف ومصطفى جواد. **بغداد قديماً وحديثاً**. (خارطة) نشرها المجمع العلمي العراقي، بغداد: مطبعة المساحة، ١٩٥١.

أحمد سوسة. **أطلس بغداد.** (خرائط تاريخية لبغداد في مختلف العصور)، بغداد: مطبعة المساحة، ١٩٥٢.

أحمد الصوفي. **خطط الموصل.** جزآن. الموصل: مطبعة أم الربيعين، ١٩٥٣.

سليمان صايغ. **تاريخ الموصل.** ثلاثة أجزاء، ج ١، القاهرة، ١٩٣٣، ج ٢، بيروت ١٩٢٨، ج ٣، بيروت ١٩٥٦.

مصطفى جواد وأحمد سوسة. **دليل خارطة بغداد.** ٤٠٥ ص (تاريخ طوبوغرافي لبغداد خلال العصور)، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٨.

ذبيح الله المحلاتي. **مآثر الكبراء في تاريخ سامراء.** ثلاثة أجزاء (يتناول الجزء الأول تاريخ المدينة ووصف بعض مبانيها) النجف، المطبعة المرتضوية.

حسين أمجد البراقي. **تاريخ الكوفة.** ٤٦٣ ص، (يتناول تاريخ الكوفة في العصر الإسلامي ومساجدها واثارها وبعض المراقد، ليست له خطة واضحة)، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٥٦هـ.

A. A. Duri. «Bagdad.» *Encyclopedia of Islam*. New Ed. Vol. I. pp. 894 - 908.

د ـ الثورات والحركات الاجتماعية:

عبد الفتاح السرنجاوي. **النزعات الاستقلالية في الخلافة العباسية.** ط ٤. القاهرة، ١٩٤٥.

عبد العزيز الدوري. «الإسماعيلية» عرض وتحليل (مقدمة ترجمة «أصول الإسماعيلية» لبرنارد لويس ص ٥ ـ ٤٠) القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٤٧.

عمر الدسوقي. **إخوان الصفا.** القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧.

عمر الدسوقي. **الفتوة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمثل العليا.** القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥١.

مصطفى غالب. **تاريخ الدعوة الإسماعيلية.** (دراسة للدعوة على توالي الأئمة حسب رأي الإسماعيلية الان، ص ٧٩ ـ ١٢٠ تتعلق بفترتنا) دمشق، ١٩٥٣.

سعد محمد حسن. **المهدية في الإسلام.** (دراسة لتاريخها العقدي والسياسي والأدبي)، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٣.

محمد جابر عبد العال. **حركات الشيعة المتطرفين، وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق، إبان العصر العباسي الأول.** القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤. ٣٧١ ص.

جبور عبد النور. **إخوان الصفا.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤. ١٢٧ ص. (سلسلة نوابغ الفكر العربي)

محمود الملاح. **حقيقة إخوان الصفا.** بغداد: مطبعة دار المعرفة، ١٩٥٤. ٩٥ ص.

فيصل السامر. **ثورة الزنج.** ١٦٥ ص (دراسة الثورة بضوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية)، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٤.

عارف تامر. **حقيقة إخوان الصفا.** بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.

عبد الرزاق الحصان. **المهدي والمهدوية.** بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٧. ٢٣٠ ص.

بندلي جوزي. **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. (١) الحركات الاجتماعية،** القدس، ١٩٢٨، أعيد طبعه في بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩.

محمد كامل حسين. **طائفة الإسماعيلية: تاريخها، نظمها، عقائدها.** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩. ١٨٦ ص.

هـ ـ تاريخ الحضارة:

أ ـ عامة، ونظم

جرجي زيدان. **التمدن الإسلامي.** ٥ ج. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١٨.

أحمد زكي. **الرق في الإسلام.** ط ٢. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢؟.

محمد كرد علي. **الإسلام والحضارة العربية.** جزآن. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ١٩٣٦ (الجزء الثاني يتصل بفترتنا في العلوم والمذاهب في الإسلام، الإدارة في الإسلام، والسياسة في الإسلام).

محمد كرد علي. **الإدارة الإسلامية في عز العرب.** ١٨٦ ص، (يتناول إدارة العباسيين حسب الخلفاء إلى المقتدر، دون ذكر مصادر)، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٣٤.

حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن. **النظم الإسلامية.** ٣٨٤ ص، (يتناول النظم السياسية والإدارية والمالية والقضائية ونظام الرق، استعراض عام) القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩.

نعمان ثابت (رئيس ركن). **الجندية في الدولة العباسية.** بغداد: مطبعة بغداد، ١٩٣٩. ٣١٧ ص.

محمد أحمد برانق. **الوزراء العباسيون.** القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٩٤٨. ٢٢٤ ص. (مقدمات في الوزارة والكتابة، ثم الوزارة في العصر العباسي الأول إلى زمن الهادي حسب تسلسل الوزراء).

عبد العزيز الدوري. **النظم الإسلامية**. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠. ج ١، ٢٣٧ ص (يبحث في تطور مؤسسة الخلافة، ونظرياتها، والضرائب والدواوين، والوزارة، حتى القرن الرابع الهجري)

منير العجلاني. **طبقات المجتمع الإسلامي**. ج ١، مطبعة الجامعة السورية.

A. M. Fahmy. *Muslim Sea - Power in the Eastern Meiterrancan (7th - 10 th cent. A. D.)* London, 1950.

(يتناول دور الصناعة في مصر والشام وأفريقية وكريت. مواد بناء السفن. تنظيم الأساطيل. سفن الحرب).

نظير حسان سعداوي. **نظام البريد في الدولة الإسلامية**. القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٣. ١٧٥ + ٣،

Antoine Fattal. *Le Statut des Non - Mussulmans en pays d'Islam*. Beyrouth, 1959.

ب ـ الناحية الفكرية

جرجي زيدان. **تاريخ آداب اللغة العربية**. ط ٢. باعتناء شوقي ضيف، دار الهلال.

إسماعيل مظهر. **تاريخ الفكر العربي**. القاهرة، ١٩٢٨. ١٨٢ ص.

زكي مبارك. **النثر الفني**. جزآن. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٣٤.

بطرس البستاني. **أدباء العرب في الأعصر العباسية**. ط ٣. بيروت، ١٩٣٤.

أحمد أمين. **ضحى الإسلام**. ج ١، ٤٣٢ ص، ج ٢، ٣٦٣ ص، القاهرة: ط ٢ مطبعة لجنة التأليف، ١٩٣٨، **ضحى الإسلام**، ج ٣، ٣٩٤ ص، القاهرة، ط ٣، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤٣.

ظهر الإسلام، ج ١، ٣٤٤ ص، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤٥.

زكي محمد حسن. **الرحالة المسلمون في العصور الوسطى**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥.

جبور عبد النور. **نظرات في فلسفة العرب**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٥.

عبد الرحمن بدوي. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥. ٢٣٩ ص.

أمين أسعد خير الله. **الطب العربي**. بيروت: المطبعة الأميركانية، ١٩٤٦. ٢٧٤ ص.

حبيب زيات. **الخزانة الشرقية**. أربعة أجزاء، ج ١، ١٦٩ ص، ١٩٥٢؛ ج ٢، ١٦٩ ص، ١٩٣٧؛ ج ٣ ١٩١ ص، ١٩٤٦؛ ج ٤، ١٣٥ ص، ١٩٤٨، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

مصطفى عبد الرزاق. **تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية**. القاهرة، ١٩٤٦. ٣٥٧ ص.

إبراهيم مدكور. **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧.

زهدي جار الله. **المعتزلة**. القاهرة، ١٩٤٧. ٢٧٥ ص.

كوركيس عواد. **خزائن الكتب القديمة في العراق**. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨. ٣٤٦ ص.

موسى سليمان. **الأدب القصصي عند العرب**. بيروت: دار الكتاب، ١٩٥٠.

ألبير نصري نادر. **فلسفة المعتزلة**. جزآن، ج ١، الإسكندرية؛ ١٩٥٠، ج ٢، بغداد، ١٩٥١.

عبد الرحمن زكي. **السلاح في الإسلام**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١.

محمود عبد الرحيم غنيمة. **تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى**. تطوان، ١٩٥٣.

حنا فاخوري. **تاريخ الأدب العربي**. ط ٢. بيروت، ١٩٥٣.

علي سامي النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤. ٢٢٨ ص.

أحمد شلبي. **تاريخ التربية الإسلامية**. بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٤. ٤٤٧ ص.

سعيد الديوه جي. **بيت الحكمة**. ٩٣ ص، (يتناول بيوت الحكمة وبعض دور العلم)، الموصل، ١٩٥٤.

قدري حافظ طوقان. **تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك**. ٤٥٧ ص، (الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية)، ط ٢. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥٤.

حسين نصار. **نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

محمد يوسف موسى. **محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي (٢) عصر نشأة المذاهب**. القاهرة: دار معهد الكتاب العربي، ١٩٥٥. ١٧٩ ص،

فايد العروسي. **الجواري والمغنيات**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥. ٢٧١ ص.

التراجم والسير. «سلسلة فنون الأدب العربي، الفن القصصي،» القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٥، (فيه عن نشأة التراجم والسير وتطورها).

علي حسن عبد القادر. **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦.

الرحلات. «سلسلة فنون الأدب العربي، الفن القصصي»، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦ (ملاحظات عن بعض الجغرافيين والرحلات).

قدري حافظ طوقان. **العلوم عند العرب.** القاهرة، ١٩٥٦.

أحمد عبد الستار الجواري. **الشعر في بغداد.** بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٦.

كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم. **أعلام الفلسفة العربية.** بيروت، ١٩٥٧.

حنا الفاخوري وخليل الجر. **تاريخ الفلسفة العربية.** جزآن. بيروت: دار المعارف ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨.

صلاح الدين المنجد. **الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس.** القاهرة: مطبعة الرسالة. ١٢٧ ص.

صلاح الدين المنجد. **بين الخلفاء والخلعاء في العصر العباسي.** بيروت: دار الحياة، ١٩٥٧. ١٧٦ ص،

عبد النافع طليمات. **أهل الكدية أبطال المقامات في الأدب العربي.** حمص: دار ابن الوليد، ١٩٥٧. ١١٨ ص.

ج ـ النواحي الاقتصادية

S. A. Huzayyin. *Arabia and the Far East*. Cairo, 1942. p 319.

أحمد نسيم سوسة. **مأساة هندسية أو النهر المجهول، نهر المتوكل.** بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٧. ٨٨ ص.

أحمد نسيم سوسة. **ري سامراء في عهد الخلافة العباسية.** بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨. ج ١، ٢٨٤ ص؛ ج ٢، ٢٨٥ ـ ٧٢٩ ص.

عبد العزيز الدوري. **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري.** بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨. ٣٠٢ ص.

بدر الدين حي الصيني. **العلاقات بين العرب والصين.** القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٥٠.

G. Hourani. *Arab Sea - Faring in the Indian Ocean*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951 (131 p).

جورج حوراني. **العرب والملاحة في المحيط الهندي.** ترجمة يعقوب بكر. القاهرة: «منشورات فرانكلين»، ١٩٥٩. ٤١٣ ص. (وهو ترجمة للكتاب السابق).

ناصر النقشبندي. **الدينار الإسلامي في المتحف العراقي.** منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥٣. ج ١، ٢٣٥ ص، ٨ لوحات.

أحمد الصوفي. **أرض السواد: دراسة في الجغرافية التاريخية والخراج**. الموصل: مطبعة الاتحاد الجديدة، ١٩٥٥. ١١١ ص.

عبد الرحمن فهمي محمد. **صنج السكة في فجر الإسلام**. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٥٧. ٢٢٤ ص، ٣٦ لوحة.

مقالات:

فؤاد أفرام البستاني. «بغداد عاصمة الأدب العباسي.» **المشرق**: السنة ٣٢، ١٩٣٤. ص ٦٥ ـ ١٠٨.

فؤاد أفرام البستاني. «تمازج العناصر البشرية في بغداد العباسيين.» **المشرق**: السنة ٣٢، ١٩٣٤. ص ٤٠٩ ـ ٤٤٠.

عبد العزيز الدوري. «ضوء جديد على الدعوة العباسية.» **مجلة كلية الآداب والعلوم** (بغداد): العدد ٢، ١٩٥٧. ص ٦٤ ـ ٨٣.

عبد العزيز الدوري. «نشأة الحرف والأصناف في الإسلام.» **مجلة كلية الآداب** (بغداد): ١٩٥٩.

رزوق عيسى. «اسم بغداد.» **لغة العرب**: ج ٦، ص ٣٨٧ ـ ٣٩٢.

«بعض آراء في معنى بغداد.» **لغة العرب**: ج ٢، ١٩١٢ ص ٥٤٩ ـ ٥٥٤.

يوسف غنيمة. «معنى اسم بغداد.» **لغة العرب**: ج ٤، ١٩١٤، ص ٨٠ ـ ٨٣.

Sidqi Hamdi «The Pro-alid Policy of Ma'mun».

مجلة كلية الآداب والعلوم (بغداد): ج ١، ١٩٥٦، ص ٩٦ ـ ١٠٦.

روسان صباح فالح. «تحقيق في نكبة البرامكة.» **العرفان**: ج ٢٣، ١٩٣٣.

محمد عبد الهادي شعيرة. «الممالك الخليفية، أو ممالك ما وراء النهر والدولة الإسلامية إلى أيام المعتصم.» **مجلة كلية الآداب** (جامعة فاروق)، مج ٤، ١٩٤٨. ٤٣ ص.

يوسف غنيمة. «النقود العباسية.» **سومر**: ج ٩، ١٩٣ ص ٩٨ ـ ١٣١.

زكي محمد حسن. «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي.» **سومر**: ج ١١، ١٩٥٥ ص ١٥ ـ ٤٧.

أحمد عارف الزين. «بغداد.» **العرفان**: ج ٢، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤، ص ٤٦٥ ـ ٤٨٣.

توفيق وهبي. «القصد والاستطراد في أصول معنى بغداد.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: ج ١، ١٩٥٠، ص ٤٦ ـ ٩٤.

ناجي الأصيل. «مدينة المعتصم على القاطول.» **سومر**: ج ٣، ١٩٤٦. ص ١٦١ ـ ١٧١.

صدقي حمدي. «بحث في الدعوة العباسية.» **المعلم الجديد** (بغداد): مج ٢٢، ١٩٥٩ ص ١ ـ ٢٠.
م.ع. شعيرة. «تقسيمات إقليمية في العصر العباسي الأول.»، **مجلة كلية الآداب** (جامعة فاروق): مج ٢، ١٩٤٤، ص ٨٥ ـ ١٠٢.
حبيب زيات. «السفن والمراكب في بغداد في عهد العباسيين.» **لغة العرب**: ج ٥، ١٩٢٧.
ـــــ . «دور البطيخ في بغداد ودمشق.» **المشرق**: ج ٢٧، ١٩٢٧.
صلاح الدين المنجد. «حكومة النساء لدى الخلفاء من بني العباس.» **الرسالة**: العدد ٦٥٤.
ـــــ . «الخلفاء العباسيون والهدايا.» **الرسالة**: العدد ٦٨٣.
ـــــ . «سجون بغداد زمن العباسيين.» **الرسالة**: العددان ٦٤٠، ٦٤٧.
ـــــ . «مآكل الخلفاء العباسيين.» **الرسالة**: العدد ٦٥٨.
سليم محمود الأعظمي. «كيف اختار المنصور موقع بغداد.» **الرسالة**: العددان ٢ و٢٨.
عبد المتعال الصعيدي. «لقب السفاح.» **الرسالة**: الأعداد ٣٤٦، ٣٤٧ و٣٤٩.
محمد خليفة التونسي. «الزندقة في عهد المهدي العباسي.» **الرسالة**: الأعداد ٦٣٧، ٦٤١، ٦٤٥، ٦٥٢، و٦٦٢.
أحمد تيمور. «تفسير الألفاظ العباسية في كتاب نشوار المحاضرة.» **مجلة المجمع العلمي** (دمشق): مجلد ٢، ج١٠، ج١١، مجلد ٣ ج١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و٧ و٨ و٩ و١٠ و١١ و١٢.
جواد علي. «موارد تاريخ الطبري.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: ج ١، ١٩٥٠؛ ج ٢، ١٩٥١؛ ج ٣ ق ١، ١٩٥٢.
أسعد طلس. «الحياة الاجتماعية في القرن الثالث والرابع.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: ج ٢، ١٩٥١، العدد ٢٤٠، ١٩٥٢.
عبد الحميد العبادي. «عبد الله بن علي العباسي.» **الثقافة**: السنة ١، العدد ٥٠.
علي أدهم. «يوم الهاشمية.» **الثقافة**: السنة ١، العدد ٣٢.
يوسف غنيمة. «الجهبذة والجهابذة زمن العباسيين.» **مجلة غرفة تجارة** (بغداد): ١٩٤٢ ص ٥٤٣ وبعدها.

الفصل الثالث

دراسة في سيرة النبي (ﷺ) ومؤلفها ابن إسحق(*)

(*) ورقة قدمت إلى: ندوة مجمع اللغة العربية المنعقدة في بغداد في رجب ١٣٨٥هـ ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٥م.

تمهيد

لقد تناول عدد من الباحثين ابن إسحق وسيرته، ضمن دراسة السيرة أو الحديث عامة، ومن هؤلاء: ليون كيتاني، **حوليات الإسلام**، سير وليم ميور، مقدمة كتابه *Life of Muhammad*، لامنس وكارل بيكر، Islam IV 263 off، نولدكه، Islam V, 160 - 170، ليفي ديلا فيدا[١] إدورد سخاو، في مقدمة الجزء الثالث من **طبقات ابن سعد**، جب[٢]، وبلاشير[٣] في مقدمة كتابه *Le Problème de Mahomet*، أحمد أمين[٤]، جواد علي، في مقاله: «موارد تاريخ الطبري،»[٥]، الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** وحسين نصار، **نشأة الكتابة الفنية عند العرب**.

وخص ابن إسحق باحثون آخرون بدراسات خاصة، منهم وستنفلد[٦]، وبروكلمان[٧] تاريخ الأدب العربي[٨]، ومرغليوث[٩]، وهذه جميعاً دراسات عامة مختصرة.

ثم كتب فوك رسالة جامعية عن ابن إسحق[١٠]، فكانت أول دراسة علمية

---

(١) Levi Della Vida, in: *Encyclopedia of Islam*, art. «Sira».

(٢) Gibb, in: *Encyclopedia of Islam*, suppl. art. «Tarikh».

(٣) Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam* (Paris: Presses universitaires de France, 1952).

(٤) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ٣ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨)، ج ٢، ص ٣٢٨ ـ ٣٣٣.

(٥) جواد علي، «موارد تاريخ الطبري،» **مجلة المجمع العلمي العراقي**، العدد ١ (١٩٥٠).

(٦) F. Wüstenfeld, *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke* (Gottingen: Dieterichsche Verlagsbuhh und Lung, 1882).

(٧) Carl Brockelmann, in: *Encyclopedia of Islam*, art. «Ibn Ishaq».

(٨) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار، ٣ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢)، ج ٣، ص ١٠ ـ ١٢.

(٩) D. S. Margolioth, *Lectures on Arab Historians* ([Calcutta]: University of Calcutta, 1930), pp. 84-85.

(١٠) Johann Fück, *Muhammad Ibn Ishaq* (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1923).

شاملة. وتلاه هوروفتس ببحث عن المغازي الأولى وخص ابن إسحق بنصيب حسن منها[11]، وقد عربه الدكتور حسين نصار بعنوان **المغازي الأولى ومؤلفوها**[12].

ثم نشرت الدكتورة نابية أبوت قطعة من **تاريخ الخلفاء** لابن إسحق مكتوبة على ورقة بردي مع ملاحظات وافية عنه[13].

وقام ألفرد غيوم بترجمة سيرة النبي لابن إسحق، فحذف زيادات ابن هشام وأضاف مقتطفات باقية في كتب أخرى وخاصة الطبري، وتناول ابن إسحق في مقدمة الترجمة[14].

وبحث الأستاذ مونتغومري وات: «مواد سيرة ابن إسحق»[15].

إن هذه البحوث تتباين في نتائجها. فبعضها مثل بحوث بيكر ولامنس شككت في قيمة مواد السيرة واعتبرت العنصر التاريخي فيها محدوداً، واعتبرت تأخر زمن ابن إسحق دليلاً على ضعف الأساس التاريخي متعللة بتأخر التدوين وارتباك الأسانيد.

وحاول وات أن يبين أن مواد السيرة فيها من التاريخ أكثر مما ظن لامنس وبيكر. واقتصرت بعض الدراسات على تلخيص الأخبار الواردة عن ابن إسحق، كما فعل وستنفلد ومرغليوث. وحاول البعض مثل جب وهوروفتس وسخاو وضع ابن إسحاق في إطار تطور كتابة السيرة. وأفاد كل من فوك وهوروفتس من كتاب السيرة إلى حد ما في دراسة ابن إسحق.

إن هذه الدراسات كشفت الكثير عن حياة ابن إسحق وجهوده ولكنها تركت قضايا أساسية تحتاج إلى توضيح.

وأود أن أبيّن أن أسلوب دراسة أي مؤرخ أو مدرسة تاريخية يتطلب فحص الآثار التاريخية (النصوص) التي كتبها المؤرخ أو خلفتها المدرسة، ولا يمكن تكوين

---

(١١) Josef Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, Islamic Culture ([n. p.: n. pb.], 1927), pp. 22-50, 164-182, 415-520 and 535-539.

(١٢) جوزف هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة حسين نصار (القاهرة: البابي، ١٩٤٦).

(١٣) Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Oriental Institute Publications; v. 75-77, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957), pp. 80-100.

(١٤) Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (London: Oxford University Press, 1955).

(١٥) Montgomery Watt, «The Materials Used by Ibn Ishaq,» in: *Historical Writing on the Peoples of Asia*, 4 vols. (London; New York: Oxford University Press, 1962), pp. 23-34.

أي رأي علمي أو فكرة تاريخية دقيقة إذا اكتفينا بما أورده المؤرخون الآخرون عن موضوع الدراسة. ومن ناحية ثانية، تبين لي أن مواد السيرة وهيكلها كانت في الأساس معروفة قبل زمن ابن إسحق، وأن الزهري أستاذه سبقه إلى ذلك. ثم إن كتابة الروايات والأخبار لم تبدأ في عصر التدوين، كما ظن الكثيرون، بل كانت مألوفة قبل نهاية القرن الأول للهجرة. كما أننا نعرف الآن أن الإسناد لم يكن السبيل الوحيد لتدقيق الروايات، بل كان تدقيق المحتوى أو المتن سبيلاً آخر لا يقل أهمية عن ضبط الإسناد، وذلك خلال القرن الأول والقسم الأكبر من القرن الثاني للهجرة. ومتى لوحظت هذه الأمور فإن أثرها يغير كثيراً من نتائج الدراسة.

وبعد كل هذا وصلنا أخيراً قسم من سيرة ابن إسحق بصورتها الأصلية قبل تهذيب ابن هشام، وهذا يعطينا مادة مهمة لدراسته.

لقد حاولت في هذه الدراسة أن أبحث بعض المشاكل المتعلقة بحياة ابن إسحق وسيرته. فبعد عرض موجز لنشأة ابن إسحق، تناولت أسباب اختلافه مع بعض أهل المدينة وخروجه منها وصلة ذلك بأسلوبه في دراسة التاريخ، ثم حاولت تحديد الإطار الذي اتخذه للسيرة ومحتواها. وبحثت نهج ابن إسحق وأسلوبه التاريخي في السيرة، ثم ناقشت دور ابن هشام في تهذيب سيرة ابن إسحق، وتطرقت في الأخير إلى ميوله. وأرجو أن يلقي هذا البحث بعض الضوء على سيرة ابن إسحق، والله الموفق.

ـ ١ ـ

محمد بن إسحق من الموالي، كان جده يسار مسيحياً من سبي عين التمر في العراق، أرسله خالد سنة ١٢هـ مع الأسرى إلى المدينة[١٦]، والظاهر أنه كان عربياً مسيحياً[١٧]، وقد أعطي إلى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف، فأعتقه بعد إسلامه وصار ولاؤه لآل المطلب.

وكان إسحق أحد ثلاثة إخوة، تزوج ابنة مولى فأنجبت له محمداً. ويحتمل أنه

(١٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: **أخبار العباس وولده**، ص ٢١٢٢، و**تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، وأبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، طبعة دي غويه، ص ٢٤٧.

(١٧) ينفرد الخطيب البغدادي في قوله إنه فارسي وهذا غير ممكن لأنه كان رهينة بيد الفرس، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ٣ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ١، ص ٢١٥.

ولد في حدود سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤ م[١٨]، وكان إسحق وأخوه محدّثين معروفين[١٩].

ومحمد بن إسحق مولى عبد الله بن قيس بن مخرمة بن المطلب وكنيته أبو بكر[٢٠]، وتتباين الروايات في تاريخ وفاته، فيذكر أقدمها أنه توفي سنة ١٥١هـ[٢١]، وأما الروايات التالية فتضطرب بين ١٥٠ ـ ١٥٤هـ، ولكنها ترجح سنة ١٥١هـ[٢٢]، ومن هذا يرجح أن وفاته كانت سنة ١٥١هـ/٧٦٨م ببغداد ودفن في مقبرة الخيزران[٢٣].

نشأ ابن إسحق ودرس في المدينة[٢٤]، وكان أبوه محدثاً، وكثيراً ما يروي ابنه عنه في كتاباته. ويبدو أنه بدأ مثل كثيرين من جيله بدراسة الحديث وجمع كثيراً من الأحاديث، ولكنه اهتم بصورة خاصة بمغازي النبي (ﷺ).

ويظهر أن ابن إسحق اتصل في دراساته بكافة الأوساط من محدثين وأهل كتاب ورواة وقصاص وأخذ عن الجميع كما سنرى.

ومعلوماتنا عن حياته في المدينة محدودة وهناك تناقض حاد حوله. وتلقي بعض الروايات ظلاً على شخصه، منها جلوسه في مؤخرة المسجد مع النساء وتحدثه إليهن مما أدى إلى ضربه بالسياط[٢٥]، ويذكر عنه أنه كان يلهو ويلعب

---

(١٨) هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ص ٧٦، وكارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار، ٣ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢)، ج ٣، ص ١١.

(١٩) انظر: Fück, *Muhammad Ibn Ishaq*, p. 28.

(٢٠) وفي **الفهرست**، وردت كنيته أبو عبد الله، ص ٩٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٤؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٩٤٤)، ج ١، ق ١، ص ٤٠، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٧، ص ٦٧.

(٢٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ١٦٤، يورد سنة ١٥١هـ. ويضيف: قيل سنة ١٥٢هـ؛ ابن خلكان يذكر: ١٥٠هـ و١٥٣هـ ويرجح ١٥١هـ، أما شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ٣٩٩، فيذكر ١٥١هـ و١٥٢هـ، وانظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ فتح الدين أبو الفتح محمد بن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج ١، ص ٨ ـ ٩، وأبو الفتح علي بن محمد البستي، **علماء الأمصار**، ص ٤٠.

(٢٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٦٧، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢٤) ورد اسمه ١٥ مرة في الطبري.

(٢٥) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٤، ص ٤٠٠؛ ابن النديم، **الفهرست**، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال [رجال الحديث]**، ٤ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م])، ج ٢، ص ٢٣.

بالديوك[٢٦]. وعرف ابن إسحق بذاكرته الممتازة. يورد الخطيب رواية: كان ابن إسحق من أحفظ الناس[٢٧]، وقال شعبة عن يونس بن بكير: «محمد بن إسحق أمير المحدثين لحفظه»[٢٨].

ويظهر أنه بدأ دراسته في وقت مبكر، وعندما ناهز الثلاثين سافر إلى الإسكندرية سنة ١١٥هـ وحضر دروس يزيد بن أبي حبيب (ت ١٢٨هـ) وأخذ عنه وعن محدثين مصريين آخرين[٢٩]، وقد أخذ عن يزيد كتاباً فيه ذكر من بعث رسول الله (ﷺ) إلى البلدان وملوك العرب والعجم وما قال لأصحابه حين بعثهم[٣٠]، ثم عاد إلى المدينة.

استمر ابن إسحق في دراساته وفي جمع أحاديثه ورواياته في المدينة. ولكنه كما يظهر أثار جواً من الاستياء حوله. ويشار بصورة خاصة إلى خصومة كل من مالك بن أنس وهشام بن عروة بن الزبير له. وتلمح الروايات إلى أسباب خاصة للاختلاف، منها نفي هشام بن عروة أن يكون ابن إسحق روى عن زوجه، ومنها تبجح ابن إسحاق بعلمه تجاه علم مالك وتعريضه بنسبه[٣١]. ويبدو أن الأسباب كانت أهم من ذلك، فهناك إشارات إلى أن سبب خصومة مالك له هو اتهامه بالقدر[٣٢]، ويتعذر الجزم بصحة هذه التهمة[٣٣].

ويبدو لي أن هناك سبباً رئيسياً للاختلاف مع ابن إسحق هو أسلوبه ونظرته في دراسة السيرة والحديث، إذ إنه لم يلتزم بأسلوب المحدثين في دراسته وكتابته،

(٢٦) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ١٦٤.

(٢٧) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢٨) البخاري، **التاريخ الكبير**، ج ١، ق ١، ص ٤٠.

(٢٩) هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ص ٧٧.

(٣٠) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٣١) انظر: أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، **الفهرست**، ص ٩٢، ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠؛ الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ [رجال الحديث]**، ج ٣، ص ٣ ـ ٢١؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، ص ٢٤٧، شمس الدين أبو العباس بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، ص ٦٧٨؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٢٢٢، ويوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، **الاستصحاب**، ص ١١.

(٣٢) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ج ٩، ص ٤٢، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤.

(٣٣) انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ [رجال الحديث]**، ج ٣، ص ٢١ و٢٤. ويظهر أنه روى أحاديث في الصفة.

وأنه خرج بذلك عن تقاليد الدراسة وأسسها في المدينة حين جمع معلومات من مصادر بعضها مشكوك فيه بنظر أهل المدينة[٣٤].

وهذا بدوره يفسر الموقف السلبي من مغازيه في المدينة، إذ ينفرد إبراهيم بن سعد من بين رواته بأنه المدني الوحيد[٣٥]، في حين إن مغازيه وجدت قبولاً واسعاً في العراق وإيران، إذ بلغ عدد رواته في المشرق سبعة عشر[٣٦].

ويمكننا أن نفهم ذلك إذا لاحظنا الاختلاف بين مدرسة الإخباريين العراقية ومدرسة الحديث المدنية في كتابة التاريخ، إذ إن المدرسة العراقية كانت في هذه الفترة تتساهل في الإسناد وتتذوق أسلوب قصص الأيام وتحبذ الخبر المتصل، في حين إن مدرسة المدينة تأثرت بأسلوب المحدثين.

رحل ابن إسحق إلى العراق بعد انتصار العباسيين سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩. وذهب إلى الجزيرة سنة ١٤٢هـ/ ٧٦٠م حين كان العباس بن محمد أميراً عليها، وفيها يرد أول ذكر لسماع مغازيه عنه في العراق. ثم قصد المنصور في الحيرة في الفترة بين ١٤٢هـ/ ٧٦٠م ـ ١٤٦هـ/ ٧٦٣م «فكتب له المغازي فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب»[٣٧]، ولا ندري إن كان ذلك بتكليف من الخليفة، ولكننا نعرف أن المنصور في حرصه على تعليم ابنه المهدي طلب إليه أن يدرس المغازي على ابن إسحق[٣٨]، وذهب ابن إسحق إلى الري فسمع منه أهلها، ثم جاء إلى بغداد وأقام بها إلى وفاته[٣٩].

ـ ٢ ـ

تذكر مصادرنا أن ابن إسحق كتب في المبتدأ وفي السيرة والمغازي وفي تاريخ الخلفاء حتى أيام المنصور[٤٠]، وتؤيد ذلك المقتبسات الكثيرة من كتاباته في كتب

---

(٣٤) انظر: ابن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج ١، ص ١٧.

(٣٥) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٩٢؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.**، ج ٦، ص ٨١ ـ ٨٦، وياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ٤٠١.

(٣٦) انظر: Fück, *Muhammad Ibn Ishaq*, p. 144, and Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, pp. 89 and 92.

(٣٧) ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٩، والخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٧٧.

(٣٨) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٤٥.

(٣٩) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٩.

(٤٠) يلخص الخطيب البغدادي نطاق دراساته بقوله: «وكان عالماً بالسير والمغازي وأيام الناس وأخبار المبتدأ وقصص الأنبياء،» انظر: الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥.

التاريخ والطبقات والسيرة، وهي مقتبسات مهمة لتوضيح نطاق كتاباته التاريخية.

وقد نشرت قطعة من **تاريخ الخلفاء** لابن إسحق كتبت على ورقة بردي[٤١]، وهي قطعة فريدة تعطي فكرة عن نهجه وأسلوبه.

ولكن سيرة إسحق هي أول تاريخ للسيرة وصلنا بإطاره الكامل، وقد وصلتنا بعد أن هذبها ابن هشام (٢١٨هـ/ ٨٣٤م). وقد وجدت أخيراً قطعة من مؤلف ابن إسحق هذا بعنوان **السير والمغازي**[٤٢].

وأول مشكلة تواجهنا هي معرفة إطار ما كتبه ابن إسحق. هل ألف كتاباً في ثلاثة أقسام ـ المبتدأ والمبعث والمغازي أم أنه ألف أكثر من كتاب اعتمدها ابن هشام في تهذيبه؟ يتجه الباحثون إلى أنه ألف كتابه في ثلاثة أقسام، المبتدأ والمبعث والمغازي[٤٣].

ويبدو بروكلمان غير مستقر، ففي حين يذكر في **دائرة المعارف الإسلامية**[٤٤] أنه ألف كتابين: **أولهما** يتناول الفترة من بدء الخليقة إلى الهجرة، **والثاني** يتناول المغازي، نراه في تاريخه للأدب[٤٥] يتحدث عن كتاب واحد في ثلاثة أقسام. ولننظر الآن إلى المعلومات المتوفرة.

يجب أن نلاحظ مبدئياً أن ابن إسحق لم يكن واضع هيكل المغازي، بل إن أستاذه الزهري سبقه إلى ذلك في دراساته الواسعة وفي الإطار الذي رسمه للسيرة وفي التسلسل الزمني الذي اتبعه. ويمكننا أن نقول إن إطار السيرة (بمعنى إيراد معلومات عن حياة الرسول قبل البعثة وبعدها) كان واضحاً لدى الزهري[٤٦]، ومن ناحية ثانية فإن وهب بن منبه وضع مؤلفاً في المبتدأ ورسم إطاره وجمع مادة واسعة فيه وكان من المصادر الأساسية لابن إسحق في **المبتدأ**[٤٧]، ويمكننا أن نذكر اثنين

---

(٤١) انظر: Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, pp. 80-100.

(٤٢) الخزانة العامة بالرباط رقم ٥٨ في ١٦٧ صحيفة.

(٤٣) انظر هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ص ٨٢؛ Blachère, *Le Problème de Mahomet, essai debiographie critique du fondateur de l'islam*, p. 5; Abbott, Ibid., pp. 87-89, and Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. xvii.

(٤٤) **دائرة المعارف الإسلامية**، ج ١، ص ٨١.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١.

(٤٦) انظر: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)، ص ٧٨ وما بعدها.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣ وما بعدها.

من معاصري ابن إسحاق ومن تلاميذ الزهري وضع كل منهما كتاباً في المغازي هما موسى بن عقبة (ت ١٤١هـ/ ٧٥٨م) ومعمر بن راشد (١٥٤هـ/ ٧٧٠م).

ومع أن وهب بن منبه درس المغازي في مؤلف له، إلا أنه لم يجمعها مع **المبتدأ**. ومع أن الزهري عني بموضوعات **المبتدأ** إلا أننا لا نجد ما يشعر بأنه جمعها مع **السيرة**.

لقد اعتمد ابن إسحق اعتماداً كبيراً على الزهري في **السيرة** وعلى وهب في **المبتدأ**، فهل جمع بين هيكليهما ليضع كتاباً واحداً يشمل المبتدأ والسيرة؟ انفرد الخطيب بالرواية التالية: «دخل محمد بن إسحق على المنصور وبين يديه ابنه فقال: اذهب فصنّف له كتاباً منذ خلق الله آدم إلى يومك هذا. قال: فذهب فصنف له هذا الكتاب. فقال له: لقد طولته يا ابن إسحق فاختصره، قال: فذهب فاختصره، فهو هذا الكتاب المختصر. وألقي الكتاب الكبير في خزانة أمير المؤمنين. قال: . . . صنف محمد بن إسحق هذا الكتاب في القراطيس ثم صير القراطيس لسلمة يعني: سلمة بن الفضل، فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القراطيس. . »[٤٨]. وهذا يشعر بأن ابن إسحق أخذ بفكرة المنصور ووضع تاريخاً شاملاً. ولا ندري شيئاً عن مصير هذا الكتاب أو محتواه، ولكن الإشارات تتكرر إلى كتابه **تاريخ الخلفاء** الذي بقي كتاباً متميزاً، ولذا فإن رواية الخطيب لن تحل أي إشكال نجده.

ومما يعقد الموضوع الإشارات المربكة إلى ما يفترض أنه كتاب واحد لابن إسحق. فهو يدعى كتاب **المغازي والمبتدأ**[٤٩]، وكتاب **المبتدأ والمغازي**[٥٠]، **السير والمغازي**[٥١]، **المغازي والسير**[٥٢]، **السيرة والمبتدأ والمغازي**[٥٣]، **المغازي والسير وأخبار المبتدأ**[٥٤].

---

(٤٨) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٢١١.

(٤٩) محمد بن إسحق بن يسار بن إسحق، **المغازي والمبتدأ**، ج ٧، ق ٢، ص ١١٠.

(٥٠) المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، ج ١، ص ٨٤، وياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ٤٠٣.

(٥١) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠١.

(٥٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف**، ج ٤، ص ١١٦.

(٥٣) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٩٢.

(٥٤) المسعودي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٩١. يقول المسعودي: «وفي أيامه ـ المنصور ـ وضع محمد =

وهناك إشارات مغايرة. يقول ابن العماد: «ومن كتب ابن إسحق أخذ عبد الملك ابن هشام»[٥٥]، ولفظة «كتب» واضحة الدلالة. ويقول ياقوت عند ذكر كتب ابن إسحق: «له من الكتب كتاب **السير والمغازي** وكتاب **المبتدأ** رواه عنه إبراهيم بن سعد ومحمد بن عبد الله بن نمير النفيلي»[٥٦]، والتمييز هنا واضح بين كتاب **المبتدأ** وكتاب **السيرة**. ويشير المقدسي إلى كتاب **المبتدأ** لابن إسحق ويقول عنه: «وهو أول كتاب عمل في بدء الخلق»[٥٧]، وفي السخاوي ما يشعر بوجود كتابين، إذ يقول: «وأما قصص الأنبياء ففي المبتدأ لمحمد بن إسحق.. صاحب السيرة النبوية»[٥٨]. ويشير إلى ابن إسحق بأنه صاحب **المغازي**[٥٩]. ويذكر كذلك أن سلمة بن الفضل الرازي روى **المبتدأ والمغازي**، وأن آخرين رووا المغازي وحدها[٦٠]، ونحن نعرف أن الرواية لا تكون لجزء من كتاب.

وهذه الإشارات تدل على أن ابن إسحق ألف كتابين متميزين **المبتدأ والسيرة**.

ومن المناسب أن نرجع إلى مخطوطة ابن إسحق علنا نجد فيها الإجابة القاطعة. ونلاحظ أن عنوانها هو **السير والمغازي**، وأن الموجود يبدأ برحلة أبي طالب إلى الشام واصطحابه للرسول (ﷺ)، وهو بداية الجزء الثاني، وتنتهي المخطوطة بالجزء الخامس الذي يبدأ بوفاة خديجة. ويبلغ عدد صفحات الأجزاء الأربعة ١٦٧ صحيفة، وهي تقتصر على الفترة المكية. ويقع كل جزء في حدود ٤٠ صحيفة، وإذا لاحظنا القسم الخاص بالفترة الأولى، أي إلى مبعث النبي ويقع في ٤٤ صحيفة، نجد أن الموضوعات هي نفسها الموجودة في **سيرة ابن هشام** التي تقع بين الصفحتين ١٩٠ و٢٤٨، مع وجود فقرات وروايات في مخطوطة ابن إسحق حذفها ابن هشام.

= ابن إسحق كتب المغازي والسير وأخبار المبتدأ ولم تكن قبل ذلك مجموعة ولا مصنفة». وهو هنا يشير إلى كتب لابن إسحق. وقد نتساءل عن قصده في العبارة الأخيرة فيما إذا كانت تعني أنه أول من فعل ذلك أو أنه أول من صنفها في تسلسل واضح. ولكن يتعذر علينا التوسع في التفسير إلى القول إن العبارة تعني أنه جمعها في كتاب واحد كما ظنت الأستاذة أبوت، في: Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, p. 88.

(٥٥) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ١، ص ٢٣٠.

(٥٦) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ٤٠١.

(٥٧) المقدسي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، ج ١، ص ١٤٩، وج ٢، ص ٣٨.

(٥٨) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ**، ص ٩٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

ومن ناحية أخرى فإن الجزء الأول من المخطوطة وهو الجزء المفقود، ولنفرض أنه في حدود (٤٠) صحيفة، لا يمكن أن يوازي الـ ١٩٠ صحيفة في سيرة ابن هشام، ولنتذكر أن شؤون اليمن تشغل ص ١٥ ـ ٧٨، أي ٦٤ صحيفة والباقي يتعلق بنسب الرسول (ﷺ) وبقريش وبالكعبة وبعبادات العرب. وهذا يعني بوضوح أن هذا المخطوط لا يمكن أن يكون تناول المبتدأ بحال من الأحوال، وأنه اقتصر على سيرة النبي وما يلقي ضوء على ظهور الإسلام في مكة والمدينة.

وحين ننظر إلى نهج ابن هشام في تهذيب السيرة كما عرضه، نجده تناول نسب الرسول إلى إسماعيل في الخط المباشر ـ وترك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ـ للاختصار، ثم تناول السيرة وحذف منها ما ليس لرسول الله فيه ذكر.. إلخ[٦١].

فابن هشام ترك الحديث عن فروع سلسلة ولد إسماعيل لغرض الاختصار، وليس في هذا ما يشعر أنه حذف **المبتدأ** لأن هذا يشمل بدء الخليقة وتاريخ النبوات وبعض الشعوب. ومع ذلك تعرض ابن هشام لتاريخ اليمن، ولا نجد لهذا تفسيراً في النهج الذي عرضه.

يتبين لنا مما مر أن ابن إسحق وضع كتابين أحدهما في المبتدأ والثاني في المغازي بمفهومها العام، كما فعل أستاذه الزهري، أي حياة النبي (ﷺ) قبل البعث وبعده، ولكنه توسع في الحديث عن شؤون قريش ومكة وعبادة الأوثان.

ويبدو لي أن ابن هشام أضاف من **المبتدأ** إلى **مغازي** ابن إسحق، وأرجح أن تكون هذه الإضافة شملت القصص التاريخي عن اليمن وربما بعض ما يتصل بالنسب، وليس ذلك بالأمر العسير خاصة إذا تذكرنا أن بعض تلاميذ ابن إسحق، ومنهم البكائي، رووا **المغازي والمبتدأ** معاً.

ـ ٣ ـ

نشأ ابن إسحق في المدينة حيث درس على شيوخها وجمع مادته في السيرة والمغازي فيها. ولم يترك المدينة إلى العراق إلا بعد الخامسة والأربعين. ويبدو أنه استقر في دراسته هذه قبل ترك المدينة، إذ إن تلميذه المدني إبراهيم بن سعد

(٦١) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ٤.

(١١٠ ـ ١٨٤هـ/٧٢٨ ـ ٨٠٠م) سمع مغازيه منه[٦٢]، وقد انتهت البحوث الحديثة إلى أن مادته في المبعث والمغازي والمبتدأ تعود إلى مصادر مدنية مع قليل من المصادر المصرية، وليس بينها مصادر شرقية من العراق أو إيران[٦٣].

ومن ناحية أخرى فإن بين ثمانية عشر من تلاميذ ابن إسحق الذين رووا مادته التاريخية كلاً أو بعضاً، لا نجد إلا واحداً من المدينة[٦٤] والباقون من العراق وإيران. وهذا يشعر بعدم تقبل المدينة لدراسته ولنهجه. ومما يؤكد ذلك أن الواقدي ـ وهو في خط مدرسة المدينة، والذي أفاد من دراساته كما يبدو ـ لم يشر إليه، وأن البلاذري الذي يعتمد على المدينة بالدرجة الأولى في رواياته عن أحداثها، استند إلى الواقدي وشيوخ المدينة بالدرجة الأولى ولم يعط ابن إسحق مكانته (الجزء الأول من **أنساب الأشراف**)، في حين إن خليفة بن خياط والطبري استندا بالدرجة الأولى إلى ابن إسحق.

يظهر، إذن، أن ابن إسحق لم يلتزم بوجهة مدرسة المدنية التاريخية في دراساته، بل جمع مادته من جماعات متباينة تمثل مختلف اتجاهات الاهتمام بتاريخ ما قبل الإسلام ودور الرسالة. فأخذ من الإسرائيليات ومن القصص العربي القديم ومن قصص القصاص والقصص الشعبي ومن الحديث، واستعان بالآيات القرآنية وحتى بالشعر، لغرض التوثيق.

وأضعف أقسام السيرة ذلك الذي يسبق المبعث، وفي هذا القسم يعكس ابن إسحق الإسرائيليات والقصص العربي. فيورد قصص العرب عن شق وسطيح الكاهنين[٦٥]، ويورد معلومات عن انتشار الوثنية عن كعب بن مالك القرظي[٦٦]،

---

(٦٢) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٩٢؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.**، ج ٦، ص ٨١ ـ ٨٩، وياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ١٠٤.

(٦٣) انظر: هوروفتس، **المغازي الأول ومؤلفوها**، ص ٨٧؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم** (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٩٥)؛ Abbott, *Studies in Arabic Literar Papyri*, pp. 87-88, and Fück, *Muhammad Ibn Ishaq*, pp. 34-41.

(٦٤) يقول ياقوت الحموي: «وخرج من المدينة قديماً فلم يرو منهم أحد غير إبراهيم بن سعد». انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٩٩. انظر أيضاً: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.**، ج ١، ص ٢١١.

(٦٥) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١ وما بعدها. ونجد إشارة مماثلة في التيجان.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤.

وحين يتناول تاريخ اليمن نجد صدى القصص الشعبي اليماني وأقاويل أهل الكتاب. ففي أخباره عن مأرب يأخذ من القصص الشعبي الجنوبي، ويذكّرنا بما جاء في كتاب **التيجان** المنسوب إلى عبيد بن شريه، مع إشارة إلى القرآن(٦٧).

ويأخذ عن وهب قصة انتشار النصرانية بنجران على يد فيميون(٦٨). وفي حديثه عن ذي القرنين يقول: فحدثني من يسوق الأحاديث من الأعاجم فيما توارثوا من علمه.. إلخ(٦٩). وأسلوبه في غزو الحبشة لليمن يذكّر بأسلوب أيام العرب ويعكس أثر القصص(٧٠). وفي حديثه عن غزو أبرهة لمكة نجد القصة الشعبية جنب الإشارة القرآنية مع كثير من الشعر على طريقة الأيام(٧١). وفي حديثه عن الوثنية وعن الكعبة نجد القصص العربي والأسطورة جنب الإسرائيليات(٧٢). وهو يعتمد على أهل الكتاب ـ اليهود خاصة ـ في الإشارة إلى قرب ظهور النبي (ﷺ)(٧٣). وهو في حديثه عن حلف الفضول يروي قصته ويكتفي بذكر الإسناد حين يورد قول الرسول (ﷺ): «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان... إلخ»(٧٤).

ومع أن أكثر أخباره دون إسناد إلا أنه يعطي أسانيد لبعض رواياته. ففي قصة انتشار النصرانية بنجران مثلاً يورد رواية عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد ابن عمر بن حزم(٧٥). وفي كلامه عن حفر بئر زمزم يأخذ عن يزيد بن أبي حبيب المصري(٧٦). وفي معلوماته عن الحج والكعبة يورد بعض الأسانيد(٧٧). وفي كلامه عن إنذار يهود بظهور النبي يورد رواية عن عاصم بن عمر(٧٨). وفي

---

(٦٧) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦ وما بعدها.

(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٥ ـ ٥٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١ ـ ٩٩، و**مخطوطة ابن إسحاق**، ص ١٦ وما بعدها.

(٧٣) ابن اسحق، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٣.

(٧٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨١ ـ ٨٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩١.

(٧٧) في **مخطوطة ابن إسحق** (يرد ذكر وهب بن سنان، ص ١٧؛ عطاء بن أبي رباح، ص ١٧، ١٩ و٢١؛ سلمة بن عبد الله القرشي عن عبد الكريم بن أمين، ص ١٨؛ هشام بن عروة، ص ١٩ ـ ٢٠؛ عبد الله بن أبي بكر، ص ١٩، وابن أبي نجيح، ص ٢١).

(٧٨) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٤.

حديثه عن شعائر الحج يورد رواية عن هشام بن عروة[٧٩]. وفي كلامه على الحمس يورد رواية هشام بن عروة[٨٠]. كما أنه يحاول الاستشهاد بآيات قرآنية في بعض ما أورد[٨١]. ولكن بعض أسانيده ضعيف. كما أنه لجأ إلى الشعر كوسيلة للتوثيق، على طريقة رواة الأيام، وأكثر منه دون تمييز فكان ذلك ثغرة خطيرة في كتاباته، كما سنرى.

ويزداد اهتمام ابن إسحق بالأسانيد بعد البعث، لتوفر الأحاديث التاريخية، ولكن هذه الأحاديث تختلط بشكل واضح بأخبار وقصص بعيدة عن نهج أهل المدينة، فحين يذكر بدء الوحي يأخذ عن عروة، ولكنه يذهب إلى إيراد روايات مأخوذة عن بعض أهل العلم[٨٢]. ونرى القصص الشعبي يتداخل مع الحديث، وهنا يبتعد كثيراً عن أسلوب الزهري مثلاً[٨٣].

وحين يتحدث عن وضع المسلمين عند بدء الدعوة يرجع إلى قصص مجالس السمر فيقول: «وذكر بعض أهل العلم أن رسول الله (ﷺ) كان إذا حضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة... إلخ»[٨٤]. ويورد قصصاً محلية عن موقف المشركين من الرسول دون إسناد، ثم يرجع ويستشهد بالآيات، ولعله أراد أن يسند ما ذكر بها. وحين روى قصة وفد قريش الذي فيه عتبة بن ربيعة ليستمع إلى تلاوة القرآن بصورة سرية، نجدها خالية من الإسناد وبشكل قصصي، ومثله عن فشو الإسلام في قريش[٨٥]. وحين يتحدث عن طلبات زعماء قريش ﴿**فأسقط علينا كسفاً من السماء...**﴾[٨٦] أو ﴿**تبتغي نفقاً في الأرض أو سلّماً في السماء**﴾[٨٧] نجده يستهله بـ «حدثني بعض أهل العلم» وفي كلامه صدى القرآن والتفسير، وأثر الشعر[٨٨].

---

(٧٩) **مخطوطة ابن إسحق**، ص ٢٠.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١ و٢٩، وابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ٥٥.
(٨٢) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥١.
(٨٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢ ـ ١٥٤.
(٨٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧، و Wüstenfeld, *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*.
(٨٦) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ١٨٧.
(٨٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٣٥.
(٨٨) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ص ١٨٧، و Wüstenfeld, Ibid.

ولكن قوة ابن إسحق تتجلى في القسم الخاص بالمغازي في المدينة، وهنا يغلب الإسناد ويعتمد ابن إسحق على أساتذته المدنيين، وأهمهم الزهري الذي وضع إطار السيرة ووضع دراسة المغازي على أسس راسخة، ثم عاصم بن عمر ابن قتادة وعبد الله ابن أبي بكر، وأضاف إليهم المعلومات التي جمعها(٨٩). وأخذ كثيراً عن يزيد بن رومان، مولى عروة بن الزبير، وعن هشام بن عروة بن الزبير وعن زبيريين آخرين(٩٠). إن قلب مغازي ابن إسحق يتألف من أحاديث الزهري (وعروة) وعاصم بن عمر بن قتادة وعبد الله بن أبي بكر. ويبدو لي أن شهرة ابن إسحق استندت إلى مغازيه(٩١).

ولا بد أن نذكر أن ابن إسحق حاول أن يتحفظ في رواياته وأخباره حتى قبل المبعث، كأن يقول: «فيما يزعمون»(٩٢)، أو مثل قوله حين يذكر قولاً ينسب إلى الرسول عن ذي القرنين «فالله أعلم أي ذلك كان! أقال ذلك رسول الله (ﷺ) أم لا، فإن قاله الحق ما قال»(٩٣)، أو كقوله: «وزعم الناس فيما يتحدثون والله أعلم»(٩٤)، أو قوله: «فكان فيما بلغنا من حديث الأحبار والرهبان عن رسول الله (ﷺ) قوله: . . .»(٩٥)، أو مثل قوله: «وحدثني ثور بن يزيد عن بعض أهل العلم، ولا أحسبه إلا خالد بن معدان الكلاعي، أن نفراً من أصحاب رسول الله . . . إلخ». ويورد أحياناً ما يشعر برأيه، فهو يذكر قصة الطير الأبابيل ثم يضيف: «حدثني يعقوب بن عتبة أنه حدث أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام»(٩٦).

---

(٨٩) الـذهـبـي، فـي: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (ZDMG) (1896), p. 417.

(٩٠) انظر: جواد علي، في: **مجلة المجمع العلمي العراقي**، السنة ١ (١٩٥٠)، ص ٢٠٩.

(٩١) قال الزهري: من أراد المغازي فعليه بمولى قيس بن مخرمة هذا (البخاري، **التاريخ الكبير**، ج ١، ص ٤٠). وقال الشافعي: من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحق، انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.**، ج ١، ص ٢٢٦؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ج ١٠، ص ١٠٩؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ١، ص ٦٨٧، والذهبي: **تذكرة الحفاظ**، ص ١٦٢، وميزان **الاعتدال في نقد الرجال**، ج ٣، ص ٢٣.

(٩٢) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ١٩٤.

(٩٣) انظر: Wüstenfeld, *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke.*

(٩٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٨.

(٩٥) **مخطوطة ابن إسحق**، ص ٩.

(٩٦) Wüstenfeld, *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*, p. 55.

كما أن ابن إسحق حفظ لنا بعض الوثائق وانفرد بوثيقة مهمة هي «الكتاب» الذي وضعه الرسول في المدينة[٩٧] لتنظيم العلاقة بين المسلمين من جهة وبينهم وبين اليهود من جهة أخرى.

إن معلومات ابن إسحق عن الفترة المكية قليلة الإسناد، وكثيراً ما نجد كلمة «قصة» عنواناً لأخباره مما يشير إلى أثر القصص[٩٨]. أما أخباره عن فترة المدينة ففيها عناية أوضح بالإسناد، ومع ذلك نجد فيها أثر القصص الشعبي، وأثر التقوى في المبالغة. كما أنه يورد الشعر عادة مجموعاً في نهاية الحادث، وهذا يشعر بأثر أسلوب القصص.

لقد تعرض ابن إسحق لنقد شديد[٩٩]، لاعتماده على أهل الكتاب في الرواية[١٠٠] ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع[١٠١] ولأخطائه في الأنساب[١٠٢]، ولأنه لا يمحص مصادره، كما ينقل من كتب الآخرين مباشرة

---

(٩٧) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ص ٣٤١ ـ ٣٤٤، و Wüstenfeld, Ibid.

(٩٨) مثلاً: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٣ و٢٢٤.

(٩٩) يقول الذهبي: «وهو صالح الحديث حاله عندي إلا ما قد حشا في السيرة من الأشياء المنكرة المنقطعة والأشعار المكذوبة». انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال [رجال الحديث]**، ج ٣، ص ٢١.

(١٠٠) وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتابه أهل العلم الأول، انظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ٤٠٠، وابن النديم، **الفهرست**، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(١٠١) يقول ياقوت: «كانت تعمل له الأشعار فيضعها في كتب المغازي فصار بها فضيحة عند رواة الأخبار والأشعار». انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٠. ويقول ابن النديم في **الفهرست** ص ٩٢: «وكان يعمل له الأشعار ويؤتى بها ويسأل أن يدخلها في كتابه في السيرة فيفعل، فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر،» وقد هاجمه ابن سلام قائلاً: «وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غثاء محمد بن إسحق مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول: لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله. ولم يكن ذلك له عذراً فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ آلاف من السنين، والله يقول: ﴿**وإنه أهلك عاداً الأولى. وثمودا فما أبقى**﴾، وقال في عاد: ﴿**فهل ترى لهم من باقية**﴾ وقال: ﴿**وعادٍ وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله**﴾، [**القرآن الكريم**: «سورة النجم،» الآيتان ٥٠ و٥١؛ «سورة الحاقة،» الآية ٨، و«سورة ابراهيم،» الآية ٩ على التوالي]، وأبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **طبقات الشعراء** (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٣)، ص ٤. ويتهمه البعض بأنه كان يعطي الأحاديث وأخبار المغازي إلى الشعراء ويسألهم أن يقولوا فيها الشعر ثم يدخله. وهذه مبالغة، انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ [رجال الحديث]**، ج ٣، ص ٢٢.

(١٠٢) قال ابن النديم في **الفهرست**: «وأخطأ في كثير من النسب الذي أورده في كتابه» ص ٩٣، وتعليق ابن هشام يؤيد هذا.

دون سماعها[١٠٣]. ولم يكن ابن إسحق دقيقاً في الإسناد كما يتطلب أهل الحديث[١٠٤]. فهو يبدأ بعض رواياته بما يثير النقد والشك مثل قوله: «بلغني» و«ذكر لي» و«حدثت» و«حدثني من لا أتهم» و«حدثني بعض أهل العلم» و«حدثني بعض أصحابنا» و«كان هذا الحي من الأنصار يتحدثون»[١٠٥]. وانتقد على استعماله الإسناد الجمعي، مع أنه طور هذا الإسناد واستطاع أن يقدم قصة جذابة من رواياته[١٠٦].

أما في الشعر فقد تورط ابن إسحق وكان يعتذر بقوله: «لا علم لي بالشعر، إنما أوتى به فأحمله»[١٠٧]. ولا نريد التوسع في الموضوع ويكفي أن نقول: إن كثيراً من هذا الشعر يعكس حوادث وقعت بعد فترة الرسالة، وأنه يلقي الضوء على التيارات السياسية في النصف الثاني للقرن الأول الهجري، وخاصة المنافسة بين الأنصار وقريش[١٠٨].

ولا بد لنا أن نلاحظ أن تأكيد الإسناد لم يكن في عصر ابن إسحق كما أصبح فيما بعد، وأن المتن كانت له أهمية في نقل الأخبار والأحاديث، وأن كثيراً من المعلومات عن المغازي كانت تنقل دون إسناد لأنها معروفة لدى جماعات أو أسر[١٠٩]، ومن ذلك قوائم من اشترك في بعض المغازي ومن استشهد. ثم إن النقل من الكتب لم يكن أمراً غريباً في عصره. وبعد هذا فإن ابن إسحق انتقد

---

(١٠٣) قال الخطيب البغدادي: «ذكر محمد بن إسحق، فقال ابن حنبل: رجلاً يشتهي الحديث فيأخذ كتب الناس فيضعها في كتبه»، انظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ.**، ج ١، ص ٢٣٠، وابن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج ١، ص ١٢.

وقال ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد: كان لا يبالي عمن يحكي عن الكلبي وغيره. وقيل عنه: «إنما أوتي من أنه يحدث عن المجهولين أحاديث باطلة»، الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧، وانظر: ابن سيد الناس، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣.

(١٠٤) انظر: المصدران نفسهما، ج ١، ص ٢٢٠، وج ١، ص ٧ و١٣ على التوالي.

(١٠٥) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ١٠٦، ١٧٨، ١٩٢ ـ ١٩٣ و٢١٤، و**مخطوطة ابن إسحاق**، ص ٣١ و٣٦.

(١٠٦) انظر: الدوري، **نشأة علم التاريخ عند العرب**، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(١٠٧) ابن سلام، **طبقات الشعراء**، ص ٤.

(١٠٨) انظر: Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 28.

(١٠٩) Watt Montegemri, «Historians of the Middle East,» in: *Historical Writing on the Peoples of Asia*, pp. 23-35.

على أخذه من أهل الكتاب بخصوص **المغازي** ولم ينكر ذلك في **المبتدأ**[١١٠].

ولدينا ثلاث روايات مشهورة لمغازي ابن إسحق، **الأولى** رواية سلمة بن الفضل (ت ١٩١ هـ الري) وقد اعتمد الطبري نسخته. ويخبرنا الخطيب أن ابن إسحق حين صنف كتاب التاريخ للمنصور صيره في قراطيس «ثم صير القراطيس لسلمة ـ يعني ابن الفضل ـ فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القراطيس»[١١١].

والثانية رواية يونس بن بكير (ت ١٩٩هـ، الكوفة)، وقد استفاد من نسخته ابن الأثير في «أسد الغابة». ويوجد قسم من هذه النسخة مخطوطاً في جامع القرويين بفاس (وهي التي أشرنا إليها).

والثالثة رواية البكائي (زياد بن عبد الله ت ١٨٣هـ، الكوفة)، وقد دون نسختين كاملتين اعتمد إحداهما ابن هشام. ويرى السخاوي أنها أوثق من رواية يونس بن بكير الشيباني[١١٢]. ويذكر ابن النديم نسخة النفيلي[١١٣].

ـ ٤ ـ

ويهمنا أن نلاحظ نهج ابن هشام في تهذيبه لسيرة ابن إسحق. لقد أوضحت أنه ذكر في البداية نسب الرسول إلى إسماعيل في الخط المباشر، «وترك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل للاختصار»، ثم تناول السيرة فترك «بعض ما ذكر ابن إسحق.. مما ليس لرسول الله فيه ذكر وما نزل فيه من القرآن بشيء وليس سبباً لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً عليه لما ذكرت من الاختصار، وأشعاراً لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها، وأشياء بعضها يشنع الحديث به وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقر

(١١٠) يقول ابن سيد الناس: «ولم يكن يقدح فيه مالك من أجل الحديث إنما كان ينكر عليه تتبعه غزوات النبي من أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصة خيبر وقريظة والنضير وما أشبه ذلك من الغرائب عن أسلافهم،» انظر: ابن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج ١، ص ١٧.

(١١١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٢٢١.

(١١٢) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ**، ص ٨٨، وأفاد ابن سعد من رواية هارون بن أبي عيسى ومن رواية البكائي، ج ٣، ق ٢، ص ٥١.

(١١٣) انظر: Guillaume, *The Life of Muhammad*, p. 17.

لنا البكائي بروايته، ومستقص إن شاء الله ما سوى ذلك بمبلغ الرواية له والعلم به»[114].

ويفيدنا أن نرجع إلى مخطوطة ابن إسحق (وإن كانت برواية يونس بن بكير) لغرض التوضيح.

ولنبدأ بالشعر، ويظهر أن ابن هشام حذف كثيراً منه في **السيرة**[115]. وحين ننظر إلى الحذف لا نجد تفسيراً إلا ما أورده ابن هشام في موقفه من الشعر، بل إنه يثبت القصيدة أحياناً، ثم يشكك فيها إذ يقول: «هذا ما صح لي من هذه القصيدة وبعض أهل العلم بالشعر ينكر أكثرها»[116]. ومن ناحية ثانية أثبت قصائد لزيد بن عمرو بن نفيل لا توجد في المخطوطة[117].

لننظر الآن إلى الحذف في الروايات على سبيل التمثيل: حذف ابن هشام مجموعة من الروايات عن علم أهل الكتاب بظهور نبي، وأن زمانه قد أظل[118]. والذي نلاحظه أن بعض الروايات مسند[119]. وحذف الكثير من الروايات عن الكعبة وعن الحجر الأسود وعن شعائر الحج في الجاهلية، وعن أصول الشعائر وبعض ما أدخله الإسلام فيها[120].

إن الكثير من المعلومات الواردة فيها قصصية أو أسطورية ولعله حذفها لهذا السبب، ولكن القليل منها يرد بأسانيد أفضل من كثير من الروايات التي أثبتها

---

(١١٤) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ص ٤.

(١١٥) في المخطوطة: قصائد لأبي طالب في مسيره برسول الله إلى الشام، ص ٤ ـ ٥؛ قطعتان شعريتان للزبير بن عبد المطلب حول بناء الكعبة، ص ٢٨ ـ ٢٩؛ قطعة شعرية للوليد بن المغيرة حول بناء الكعبة؛ ص ٢٩؛ قصيدة لورقة بن نوفل يستبطئ فيها بعث النبي (ﷺ)، ص ٧٣؛ قصيدتان لورقة ابن نوفل، ص ٤٠؛ قصائد لأبي طالب، ص ٦٤، وتوجد قصيدة أخرى طويلة في السيرة المطبوعة، ص ٢٩١ ـ ٢٩٩ في حين لا يوجد منها في المخطوطة سوى سبع أبيات، ص ٦٤، وقصيدة لصفية بنت عبد المطلب، وقصيدتان لأبي طالب، ص ٦٥.

(١١٦) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ٢٩٩، وص ٢٤٢ في تعليقه على قصيدة تنسب إلى زيد بن عمرو بن نفيل.

(١١٧) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١ وبعدها.

(١١٨) **مخطوطة ابن إسحاق**، ص ٩ ـ ١٠ و١٣.

(١١٩) رواية عن عاصم بن عمر بن قتادة، ص ٩، ورواية عن صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة، ص ١٠.

(١٢٠) **مخطوطة ابن إسحاق**، ص ١٦ و٢٢.

ابن هشام[١٢١]. وحذف ابن هشام بعض الروايات عن بناء الكعبة[١٢٢]. وحذف روايات عن الأحناف[١٢٣]، وبعض ما فيها مهم. وحذف روايات عن ورقة بن نوفل[١٢٤]، كما حذف روايات مختلفة عن الرسول قبل البعث[١٢٥].

وإذا فحصنا هذه الروايات المحذوفة نلاحظ أن ابن هشام حذف روايات تتصل بحياة النبي (ﷺ) قبل البعث، منها رواية عن محمد بن عبد الله بن قيس بن مخرمة عن الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «ما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يلهون به إلا ليلتين كلتاهما عصمني الله عز وجل فيهما...»، ثم يسرد محاولتين للهو بريء وهو التفرج على حفلة عرس[١٢٦]، ومنها رواية العين، «ابن إسحق قال: حدثني عبد الله بن أبي بكر عن أبي جعفر قال: «كان رسول الله (ﷺ) تصيبه العين بمكة فتسرع إليه قبل أن ينزل عليه الوحي، فكانت خديجة تبعث إلى عجوز بمكة ترقيه، فلما نزل عليه القرآن فأصابه من العين نحو ما كان يصيبه فقالت له خديجة: يا رسول الله ألا أبعث إلى تلك العجوز فترقيك فقال: أما الآن فلا»[١٢٧]. ومنها روايتان عن دعوة الرسول قبل البعث لزيد بن عمرو بن نفيل، وهو من الأحناف، إلى تناول طعام، فيعتذر زيد بأنه لا يأكل ما ذبح على النصب ويهاجم الأوثان بأنها باطل لا تضر ولا تنفع، وأن الرسول لم يأكل بعدها شيئاً ذبح على النصب وأنه ما تمسح بوثن قط بعد ذلك. وإحدى الروايتين تبدأ بـ «فحدثت»، والثانية رواها «يونس عن المسعود عن فضيل بن هشام عن أبيه»[١٢٨]. ويلاحظ أن الروايتين الأولى والثانية جاءتا بأسانيد مقبولة، وأن هذه الروايات جميعاً تتعلق بفترة تقل عنها المعلومات، وهي مع روايتين عن رعي الرسول (ﷺ) للغنم، تكون مجموع الروايات الشخصية في المخطوطة والتي لم يوردها ابن هشام. فهل أنه لم

---

(١٢١) مثلاً: رواية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة حول طواف القرشيين، ص ١٩، ورواية أخرى عن هشام بن عروة عن أبيه حول السعي بين الصفا والمروة، ص ٢٠.

(١٢٢) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ص ٢٤، ٢٩ و٣١.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤ و٣٦.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١ و٤٦ ـ ٤٧.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(١٢٧) **مخطوطة ابن إسحاق**، ص ٤٠.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

يطمئن لدلالتها أو أن البكائي لم يروها؟ يبدو أن الاحتمالين جائزان.

هناك روايات حذفها ابن هشام لأنها تسيء إلى بعض الناس. فمثلاً الرواية عن سرقة كنز الكعبة[١٢٩]. وحذف ابن هشام رواية عن دور العباس في بدر[١٣٠].

ويتضح من المقارنة بين المخطوطة ونص ابن هشام أنه حذفت بعض الروايات التي يتعذر تفسير حذفها إلا باختلاف بين روايتي البكائي ويونس بن بكير. مثلاً الرواية عن كيفية نزول الوحي، «عن هشام بن عروة عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سأل الحرث بن هاشم رسول الله (ﷺ) فقال: كيف ينزل عليك الوحي؟ فقال رسول الله (ﷺ): كان ذلك يأتيني أحياناً مثل صلصلة الجرس وهو أشقه علي فيفصم عني وقد وعيته، ويتمثل الملك أحياناً في صورة رجل فيكلمني فأعي ما يقول»[١٣١].

وفي المخطوطة رواية واضحة عن دعوة علي وكيفية إسلامه لا نجدها في ابن هشام[١٣٢]، ورواية أخرى توضح إسلام أبي بكر لا نجدها لدى ابن هشام[١٣٣].

كما أن تسلسل الروايات في المخطوطة يختلف أحياناً عما جاء في ابن هشام فمثلاً يرد الحديث عن الصحيفة والمقاطعة في المخطوطة[١٣٤] قبل الهجرة إلى الحبشة. وهذا يدعو إلى الاعتقاد بتصرف تلامذة ابن إسحق أحياناً في تنظيم الروايات.

وقد أكد ابن هشام على دلالة الآيات القرآنية أو تفسيرها في إثبات الروايات أو حذفها كأساس في تدقيقه. وهذه وجهة مقبولة في عصر ابن هشام وصار لها أثرها في تدقيق مواد السيرة[١٣٥].

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٣٠) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ق ١، ص ١٣٤١، وهوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ص ٨٣.

(١٣١) **مخطوطة ابن إسحاق**، ص ٥٧، وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص ١٩٧.

(١٣٢) **مخطوطة ابن إسحاق**، ص ٥٠.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٣٥) انظر: Blachère, *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam*, p. 7.

وإن دلت الملاحظات السابقة على شيء فإنما تدل على أن ابن هشام اجتهد، وأنه من الصعب تفسير حذفه لرواية ما وإبقاء رواية أخرى تماثلها في المحتوى أو في طريقة الرواية، أو حذف رواية تبدو أقوى إسناداً، إلا إذا كان ذلك نتيجة لتكون نظرة تاريخية أو نقدية في عصر ابن هشام إلى مجموعة من الروايات أو إلى محتوى بعض الروايات (كما أننا لا نرى محلاً للقسم الخاص بالتاريخ القصصي لليمن لدى ابن هشام سوى اعتزازه بأمجاد أجداده اليمانيين ومكانتهم تجاه أمجاد عرب الشمال).

ـ ٥ ـ

ولا بد من التعرض للإشارات إلى ميول ابن إسحق، فقد عُدّ من القدرية[١٣٦] ولكن البعض نفى عنه ذلك[١٣٧]. وليس في سيرة ابن إسحق ما يشعر بميله إلى القدرية، ولكننا نذكر أنه أورد روايتين عن عمرو بن عبيد. ويحتاج الموضوع إلى دراسة أحاديثه ومقتطفات تاريخه عن الخلفاء للتثبت.

وقيل إنه كان يتشيع[١٣٨]. وهذه ناحية تحتاج إلى تدقيق. ففي «ياقوت» إشارة عامة: «قال أحمد بن يونس: «أصحاب المغازي يتشيعون كابن إسحق وأبي معشر ويحيى بن سعيد الأموي وغيرهم»»[١٣٩]. ويمكن تفسير ذلك بأن دراسة السيرة تثير نبرة احترام وعطف على العلويين. ويمكن الإشارة إلى قول ابن إسحق أن علياً كان أول الذكور إسلاماً دون أن يشير إلى روايتين ـ أوردهما الطبري ـ مفادهما أن زيد بن حارثة أو أبا بكر أول من أسلم من الذكور. ثم إن إسحق يورد روايات عن العلويين إذ يروي عن عبد الله بن الحسن[١٤٠]، ويذكر ياقوت: «كان له انقطاع إلى عبد الله بن حسن بن حسن وكان يأتيه بالشيء فيقول له أثبت ذا في علمك فيثبته ويرويه عنه[١٤١]، ويورد عن أبي جعفر محمد بن علي[١٤٢].

(١٣٦) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، وابن قتيبة، **المعارف**، ص ٣٠١.

(١٣٧) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦.

(١٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٤.

(١٣٩) انظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٦، ص ٤٠٠.

(١٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢ ـ ١٥٤ و٢٩٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٠.

(١٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٥، و**مخطوطة ابن إسحاق**، ص ٤٠.

ولكننا في الوقت نفسه نجد روايات تشعر بنظرة ودية إلى العباسيين. فهو يورد رواية تجعل العباس بين المسلمين الأولين ولكنه يكتم إسلامه[١٤٣]، بل ويورد رواية تجعل العباس يلحظ دليل نبوة الرسول، فيحفظه سراً خوفاً من اتهام ابن أخيه بالجنون[١٤٤]. ولنتذكر أن علاقات ابن إسحق كانت حسنة كما يبدو مع المنصور والعباسيين.

ويبدو لي أنه في محاولته لجمع الروايات أخذها من كافة المصادر، وأنه اتخذ موقفاً بعيداً عن الانحياز.

وقد لقيت سيرة ابن إسحق، وخاصة بعد أن هذّبها ابن هشام، تقديراً واستحساناً واسعاً وأصبحت من أهم مصادر **السيرة**[١٤٥].

(١٤٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٤، ص ٥ و٧.

(١٤٤) **مخطوطة ابن إسحاق**، ص ٦.

(١٤٥) الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٤؛ ابن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، ج ١، ص ١٠٩؛ ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ١، ص ٢٢٥ و٢٣٠، وابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، ص ٧ ـ ٨.

الفصل الرابع

الجغرافيون العرب وروسيا(*)

(*) نشر هذا المقال في: **مجلة المجمع العلمي العراقي**، السنة ١٣ (١٩٦٦).

الفصل الرابع

الجغرافيون العرب وروسيا(*)

(*) نشر هذا المقال في: **مجلة المجمع العلمي العراقي**، السنة ١٣ (١٩٦٦).

- ١ -

إن المعلومات التي تقدمها المصادر العربية عن بداية الدولة الروسية تعتبر في طليعة الآثار عن روسيا وتسبق التواريخ الروسية زمنياً.

ولكننا لن نتناول جميع الشعوب التي تسكن روسيا، بل سنقصر ملاحظاتنا على (الروس). ولا يخفى أن الشعب هو الأساس في تحديد الدولة لدى الكتاب العرب، وأما رقعة الأرض فتالية وكذا الحدود.

ومن المفيد هنا أن نقدم مدخلاً للموضوع لتكون معلومات الجغرافيين أو المؤرخين العرب مفهومة في نطاقها.

لنبدأ بكلمة روس (Rus)، والخلاف حولها إذ ينسبها البعض إلى أصل سلافي ويقولون إنها من الصفة Rusyi وتشير إلى الحمرة في الشعر أو الجلد، وهذا هو رأي المدرسة السلافية.

وينسبها غيرهم إلى أصل اسكندنافي، وأن الكلمة انتقلت إلى السلاف من الفنلديين، إذ تعني كلمتهم Rosti (الآن Ruosti) المهاجرين من وراء البحر، ويفترضون أن الكلمة سويدية الأصل وينظرون إلى السويدية القديمة ليجدوا فيها Rosti Rus وهذا هو رأي المدرسة النورمانية.

تبقى هذه المشكلة قائمة كغيرها عن البدايات الروسية، مثل أصلهم وأساس لغتهم وموطنهم الأصلي ومحل دولتهم الأولى «الخاقانية الروسية».

يرى البعض أن بدايات التكوين السياسي في روسيا مرتبطة بنشاط الشماليين، أو النورمان (Norsemen, Varangians). ويرى باسكفيج[1] أن الموطن الأول للروس كان على بحر البلطيق ويسند رأيه بتفاسير للنصوص العربية (في المسعودي، والبيروني، ومسكويه، وابن حوقل، إضافة إلى المصادر الأخرى) وأنهم

(١) Henryk Paszkiewicz, *The Making of the Russian Nation* (Chicago, IL: H. Regnery Co., 1963), pp. 119-120.

انطلقوا من شبه جزيرة اسكندنافية وتوسعوا في شرق أوروبا، وخاصة في حوض نهر الفولغا. وبيّن أن مراكزهم الثلاثة التي يذكرها الاصطخري لا علاقة لها بالدنيبر بل بالفولغا، وأن العرب ليست لديهم معلومات عن الدنيبر، ولم يصل أحد منهم إلى «روس كييف» في القرن التاسع أو العاشر. ثم يبين أن مجموعات النقود الإسلامية التي وجدت من القرنين الثامن والتاسع وجدت في مناطق الفولغا وغربي دوينا (W. Dwina) وحول بحيرة إلمن (Ilmen) وفي منطقة بحيرة لادوكا (Ladoga). نعم وجدت نقود في حوض الدنيبر، ولكنها ليست كبيرة وهي من القرن العاشر. وينتهي إلى أن الروس أصلهم نورمان، وهذا يؤيده أصل الوفد الروسي الذي مر بأنكلهايم عام ٨٣٩ م لأنه سويدي[٢].

ويرى أن هؤلاء الروس (النورمان) هم جماعات جنود وحكام. وبدأوا يتأثرون بالسلاف المحيطين بهم في القرنين العاشر والحادي عشر بصورة تدريجية حتى ذابوا فيهم[٣].

ثم يتحدث عن أول دولة روسية في كييف ويبين أنها قامت نتيجة تحالف قبائل سلافية تتباين في اللهجة والعادات والثقافة، لأسباب متعددة، وأن بداية استعمال الاسم Rus كانت في كييف ثم استعمل لشرق أوروبا السلافي[٤].

ويعطي فرنادسكي (Vernadesky) تفسيراً آخر، فهو يرى أن الشماليين (النورمان) تخللوا مجرى نهر دوينا الغربي (W. Dvina) منذ القرنين السادس والسابع للميلاد ولم يمض زمن طويل حتى وصلوا القسم الأعلى من نهر الفولغا ونهر أوكا (Oka). ويحتمل أنهم اكتشفوا (حوالى ٧٣٧م) منابع الدونتز ومن هناك انتهوا إلى بحر أزوف وإلى شمالي قوقاسيا. وهذا يعني أنهم سيطروا على طريق الدونتز ـ الدون فترة طويلة قبل طرق الفولغا والدنيبر. وعبر الشماليون في تقدمهم مدينة نوفكرود (Novgorod) ثم احتلوها فيما بعد.

وهو يرى أن الروس كوّنوا خاقانية قبل سنة ٨٣٩م، ويشير إلى اختلاف الرأي في مكانها بين نوفكرود (رأي P. P. Smirnov)، أو حول روستوف في أعالي الفولغا، أو كييف (برأي A. A. Vasiliev)، أو Tmutorokan، في شبه جزيرة تمان (Taman) (برأي V. A. Mosin, E. E. Golubinsky)، ثم يعرب عن تفضيله للرأي

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ١٨٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

الأخير. فهو حين يعترف بوجود مستعمرة شمالية كبيرة في نوفكرود بعد منتصف القرن التاسع ويقر أن موقعها قرب بحيرة (إلمن) يجعلها قريبة من وصف ابن رسته، يعود ليبين أنها اكتسبت أهمية وصارت مركزاً مهماً بعد مجيء روريك (Rurik). أما كييف فأصبحت عاصمة الدولة الروسية بعد أخذها من قبل أوليك (Oleg) سنة ٨٧٨م، وهو إذ يعترف باحتمال أهميتها قبله بمدة طويلة إلا أنها كانت بيد البلغار حوالى منتصف القرن التاسع للميلاد. أما مدينة تموتوروكان (Tmutorokan) الواقعة على مصب نهر كوبان (Kuban River) في شبه جزيرة «تمان» فيرى أنها تنطبق عليها أوصاف ابن رسته عن مركز الخاقانية الروسية، وهي تمس بحر أزوف من الشمال والبحر الأسود من الجنوب، وتناسبها إشارات غرديزي، كما أنها يشار إليها في القرن السابع بـ Bog of the Rus.

ويرى فرنادسكي أن «تموتوروكان» كانت مقر الخاقانية الروسية الأولى، وهي دولة عسكرية وتجارية قوية ويحكمها خاقان ومجلس، والتجارة أساس اقتصادياتها كما أن القبائل السلافية تجهزها بالحبوب والمواد الغذائية، وكانت وسيطة في التجارة بين شمال أوروبا وشرقها والبلاد الإسلامية. وهؤلاء الروس كانوا مبدئياً تحت حماية مملكة الخزر ويعتمدون عليها لتسيير تجارتهم. ولكن الخزر تضعضعوا نتيجة الهجمات العربية خاصة بعد سنة ٧٧٩م، ثم ضعفوا بعد الهجوم العربي عام ٨٢٥م، فاعتمد هؤلاء الروس على أنفسهم واستعانوا بقوات من الشماليين وأعلنوا استقلالهم واتخذ أميرهم لقب «خاقان روس» وسيطروا على التجارة.

وأحس الخزر بالخطر فاستعانوا بالبيزنطيين لبناء حصون على الدون والدونتز. وفعلاً أنشأوا قلعة بمعونتهم على الدون باسم ساركل (Sarkel)، وبهذه الطريقة سيطر الخزر على طرق التجارة إلى الشرق وهددوا المواصلات بين روس الأزوف وشمال روسيا. وفي خلال عدة سنوات استولى الخزر على سلاف منطقة «أوكا»، وسيطر المجر وأتباعهم على منطقة كييف. واضطرب وضع الروس وحاولوا التفاهم مع القسطنطينية، فلقيت سفارتهم سنة ٨٣٨م معاملة جافية. وأثّر نشاط الخزر في الحياة الاقتصادية للروس، وفشا الخلاف بين القبائل السلافية. ثم عقد حلف بين الروس حول Rusa والـ Chud والفنلنديين في أستونيا والسلوفين حول نوفكرود والـ Krivichi حول سمولنسك والـ VEZ وهم قبيلة فنلندية، ووجهوا دعوة إلى الشماليين لينجدوهم. وكانت هذه الدعوة سنة ٨٦٢م حسب الروايات، وهي في الواقع سنة ٨٥٦م. وجاء Rurik واستقر في نوفكرود، ولكن جماعة من

الروس (من السويديين) استولوا على كييف واتصلوا بروس «تمان» على الأزوف وقاموا بحملة على القسطنطينية سنة ٨٦٠م.

وتوفي روريك سنة ٨٧٣ م وخلفه أوليك (Oleg) (وهو نرويجي)، فاتجه إلى الجنوب واستولى على كييف وبدأت مملكة كييف المشهورة. وقد استندت كييف اقتصادياً إلى السيطرة على طريق الدنيبر بدل بحر الأزوف، وأصبحت الوسيطة بين الشمال والجنوب وبين بيزنطية وحاولت فتح طريق التجارة مع العرب. وشنت هجومين على القوقاس في النصف الأول من القرن العاشر كما هاجمت السواحل الجنوبية لبحر قزوين.

إن هذا العرض الموجز يبين صعوبة موضوع البدايات واختلاف الآراء. ويكفي أن أضيف الرأي الثاني وهو أن البعض يرى أن الروس هم سلاف، وأن الجماعات الشمالية تسمت باسمهم وذابت فيهم، وأن الروس أكثر ثقافة ولهم لغة موحدة، وأن أول دولة تكونت في كييف بدافع اللغة الواحدة والمصالح الواحدة، وأن الدولة كانت تحكم بروح الشورى(٥).

ـ ٢ ـ

وقد جاءتنا المعلومات العربية عن الروس من ثلاثة مصادر:

أولاً من شهود عيان مطلعين، **وثانياً** من تجار، **وثالثاً** من بحوث قام بها جغرافيون (مثل صاحب **حدود العالم**) في مناطق لها صلة مباشرة بالروس.

وتجدر الإشارة في الصنف الأول إلى شخصين: **أولهما** مسلم بن أبي مسلم الجرمي الذي أسره البيزنطيون وقضى في الأسر ثماني سنوات ثم أطلق سراحه في أيلول/سبتمبر سنة ٨٤٥م. **وثانيهما** محمد بن فضلان وهو قاض أرسله المقتدر بسفارة إلى البلغار على الفولغا في ٢١ حزيران/يونيو سنة ٩٢١م، ووصل عاصمتهم في ١٢ أيار/مايو سنة ٩٢٢م. وهو رجل مثقف واسع الأفق دقيق الملاحظة كثير السؤال [ويمكن أن نشير إلى إبراهيم بن يعقوب وهو يهودي

(٥) George Vernadsky: *The Origins of Russia* (Oxford: Clarendon Press, 1959), p. 193; *Ancient Russia* (New York: Yale University Press, 1969), pp. 261, 268 and 274, and *History of Russia*, 3rd ed. (New Haven, CT: Yale University Press 1951), pp. 23 and 283; Vladimir Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, and *Hudud alAlam; «The Regions of the World»*, translated and compiled by V. Minorsky, E.J.W. Gibb Memorial Series, new ser.; 11 (London: Luzac, 1937), pp. 432-433.

أندلسي يعطي عام ٩٦٥م أوفر المعلومات التي وصلتنا عن السلاف في أوروبا. وترد بعض رواياته في البكري][٦].

وقد التفت الجغرافيون العرب إلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى الجغرافية الطبيعية. ويبدو أن لديهم معلومات عن الروس منذ بدء ظهورهم في شرقي أوروبا. وسنورد معلوماتهم حسب تسلسلها الزمني (لأن ذلك يساعد على فهم تطور شؤون الروس) ملاحظين أن البعض يكتفي بإيراد معلومات سابقة أو يشترك مع غيره في الأخذ من المصدر نفسه.

يشير ابن خرداذبه (٢٣٢هـ / ٩٤٨م)، وهو أقدم جغرافي في هذا المجال، إلى الروس، ويعتبرهم صنفاً من الصقالبة ويتحدث عن فعالياتهم التجارية الواسعة. فيذكر أنهم يتاجرون بالفراء من جلود الثعالب السود وجلود الخز والسيوف، ويبين أنهم يأتون من أقاصي أراضي الصقالبة إلى البحر الرومي (الأسود) حيث يدفعون ضريبة العشر. ويذكر أنهم يأتون في نهر تنيس (الدون) ويسميه نهر الصقالبة، ثم يعبرون إلى الفولغا ويصلون إلى خليج (مدينة الخزر) ومنها إلى بحر قزوين. وقد ينقلون بضائعهم على الإبل إلى بغداد حيث يترجم لهم بعض الخدم الصقالبة، وكانوا يدّعون بأنهم نصارى ويدفعون الجزية.

وأحياناً يسلكون سبيل البر من الأندلس أو أرض الفرنجة بأحد طريقين ـ **أولهما** إلى شمال أفريقية ومصر وفلسطين (الرملة)، ثم إلى دمشق فالكوفة فبغداد فالبصرة ومنها إلى الأهواز وفارس وكرمان إلى السند ثم الهند ثم الصين. **وثانيهما** عبر الأراضي السلافية وراء روما (الشرقية) إلى خليج مدينة الخزر، ثم في بحر جرجان ثم بلخ إلى ما وراء النهر وأواسط آسيا إلى الصين. ويبدو أن الطريق الثاني هو طريق التجار من اليهود الرادانية[٧].

نلاحظ أن ابن خرداذبه يميز بين الصقالبة والروس، ويبين أن موطن الروس هو في أقاصي أرض الصقالبة وراء نهر الدون، أو أنهم يأتون عن طريق الأندلس، وهذه المعلومات تشير بوضوح إلى الشماليين.

---

(٦) انظر: أغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة إيغور بليايف (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ص ١٣٤، وأبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف**، ص ١٩٠ ـ ١٩١. انظر أيضاً: **معجم المطبوعات العربية والمعربة وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية**، تحقيق يوسف إليان سركيس، ٣ مج (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [١٩٨؟])، مج ١، عمود ١١ ـ ١٢.

(٧) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، **كتاب المسالك الممالك**، ص ١٥٤.

ويبدو أن ابن الفقيه (٢٨٩هـ/ ٩٠٢م) أخذ من مصدر ابن خرداذبه ويكاد يورد النص نفسه، إلا أنه يتحدث عن تجار الصقالبة بدل تجار الروس[٨]. ولكننا نلاحظ أنه يدخل الروس وحتى الشماليين ضمن الصقالبة في نص آخر[٩]. إن معلومات ابن الفقيه لا تبرر رأي باسكفيج بأن ما ورد في ابن خرداذبه بأن الروس «جنس من الصقالبة» إضافة مدخولة عليه، بل يؤخذ هذا بالمفهوم العام للفظ الصقالبة[١٠]. ويبدو لي أن رأي لفجكي (Lewicky) أقرب إلى القبول هنا حين يرى أن كلمة «صقالبة» تعني السلاف أو الذين يتكلمون بالسلافية[١١].

وبعد هذا نلاحظ أن ابن خرداذبه لا يشير إلى أرض روسية، ويسمي نهر تنيس «نهر الصقالبة»[١٢]، ويبدو لي أنه يصف الوضع في الفترة التي سبقت تكوين أي كيان سياسي للروس في شرق أوروبا.

ولكن ابن الفقيه يورد ملاحظة أخرى حين يقول: «أو يأخذون ـ أي تجار الصقالبة ـ من بحر الصقالبة في هذا النهر الذي يقال له نهر الصقالبة حتى يجيئون إلى خليج الخزر (خليج مدينة الخزر ـ في ابن خرداذبه) فيعشرهم صاحب الخزر، ثم يصيرون إلى البحر الخراساني (أي بحر قزوين) فربما خرجوا بجرجان فباعوا جميع ما معهم فيقع جميع ذلك إلى الري»[١٣]. فهو يذكر نهر الصقالبة أي: نهر تنيس أو الدون، ويبين أنهم يخرجون من بحر الصقالبة إلى هذا النهر، وهذا يعني

(٨) يقول ابن الفقيه: «فأما تجار الصقالبة فيجمعون جلود الثعالب وجلود الخَزّ من أقصى صقلبة فيجيئون إلى البحر الرومي فيعشرهم صاحب الروم، ثم يجيئون في البحر إلى سمكوش (لعله سمكرس (Kerch) اليهود)، ثم يتحولون إلى الصقالبة».

(٩) يقول: «أرض الروم.. من أنطاكية إلى صقلبة ومن القسطنطينية إلى تولية والغالب عليهم رومي وصقلبي والأندلس صقالبة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٠) يرى غيركوف (Gerkov) أن ابن خرداذبة يقصد بالروس منطقة كييف وبالصقالبة أهالي منطقة نوفكرود، انظر: Boris Dmitrievich Grekov, *Kiev Rus*, translated from the Russian by Y. Sdobnikov; edited by Dennis Ogden (Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1959), pp. 597-598.

(١١) Paszkiewicz, *The Making of the Russian Nation*, pp. 148-150.

(١٢) يشير كتاب: أبو القاسم محمد بن حوقل، **صورة الأرض** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩)، ص ٣٨٦ إلى نهر الروس، وكذا مؤلف **حدود العالم** ولعل الإشارة إلى نفس النهر. انظر: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia,» p. 1182.

ويسمي الإدريسي نهر الدون نهر الروسية، وإن كان معنى كلمة «الروسية» قد توسع في زمنه ليشمل سلاف روسيا.

(١٣) أحمد بن محمد بن الفقيه الهمذاني، **مختصر كتاب البلدان**، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٢هـ/ ١٨٨٤م)، ص ٢٧١.

بوضوح أنهم يخرجون من بحر أزوف الذي يصب نهر الدون فيه. وهذه أول إشارة إلى أن التجار كانوا يأتون من بحر أزوف.

ويورد ابن رسته (حوالى ٣٠٠هـ/ ٩١٢م) بعض المعلومات الجديدة عن الروس، ولعله أخذها عن مسلم بن أبي مسلم الجرمي[١٤]. فهو يميز بين الروس والصقالبة ويذكر أن الروسية يعيشون في جزيرة وسط بحيرة. وتبلغ سعة الجزيرة مسيرة ثلاثة أيام «مشاجر وغياض»، وهي غير صحية ومرطبة.

وهنا تجابهنا مشكلة تحديد محل إقامتهم. فيرى مينورسكي (Minorsky) أن نص ابن رسته يشير إلى إقامة شيوخ النورمان (الشماليين) في منطقة البحيرات الروسية الكبرى وأن مدينتهم هي نوفكرود، وأن كلمة «Novgorod» تعني في الاسكندنافية «مدينة البحيرة»[١٥]. ويبين فرنادسكي أن أوصاف ابن رسته تنطبق على مدينة تموتوروكان (Tmutorokan) في شبه جزيرة «Taman» في القرم، إذ يحفها البحر الأسود من الجنوب ومضيق كيرش (Kerch) من الغرب، وبحر أزوف من الشمال، وهي في الواقع جزيرة لأنها مفصولة عن البحر بأذرع دلتا نهر كوبان. كما أن المشاجر والغياض التي يذكرها ابن رسته تكثر على ضفاف الأقسام السفلى من نهر كوبان[١٦].

ويبدو لي أن الرأي الثاني أقرب إلى القبول. فغرديزي (الذي أخذ من مصدر ابن رسته) يبين أن «روس» جزيرة تقع في البحر، ويبين أن ملكهم يأخذ العشر من التجار[١٧]. ويقول البيروني في حديثه عن بحر نيطس «وحوله الأرمن وطوايف من الأتراك والروس والصقلب»[١٨]. ويذكر الوطواط (محمد بن إبراهيم الوراق) أن الروس يعيشون في جزيرة في بحر ميوطس، أي الأزوف، وهو إنما ينقل من مصادر سابقة. ويعطي مباركشاه (فخر الدين) في تاريخه معلومات مماثلة[١٩].

---

(١٤) انظر: Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia,» p. 1182.
ويرى مينورسكي أنه مصدر (حدود العالم) و(غرديزي) و(عوفي).

(١٥) *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia,» and *Hudud alAlam; «The Regions of the World»*, p. 432 ff.

(١٦) ويضيف فرنادسكي أن تموتوروكان كانت تسمى في القرن السابع الميلادي، «The Bog of the Rus»، انظر: Vernadsky: *The Origins of Russia*, p. 194 ff, and *Ancient Russia*, p. 284.

(١٧) Vernadsky, *Origins of Russia*, p. 190.

(١٨) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **صفة المعمورة على البيروني**، ص ٤.

(١٩) انظر: R. Frye, in: *Muslim World* (January 1951), pp. 21and 24-25.

ويذكر ابن رسته أن الروس لهم مدن كثيرة، ويلقب ملكهم بـ «خاقان»، ويبدو أن هذا يشير إلى مطلع القرن التاسع للميلاد حين أصبحت لديهم دولة هي «خاقانية أزوف»[٢٠].

وكان الروس يقومون بغارات في قواربهم على الصقالبة ويسبون بعضهم ليبيعوهم للخزر والبلغار. ولم تكن لديهم زراعة بل كانوا يأكلون مما يحملونه من أراضي السلاف[٢١]. وهم يعتمدون على سيوفهم، «وإذا ولد لرجل منهم مولود قدم إلى المولود سيفاً مسلولاً فألقاه بين يديه وقال له: لا أورثك مالاً وليس لك إلا ما تكسبه لنفسك بسيفك»[٢٢]. ويضيف إلى ذلك بأنهم ليس لهم عقار ولا قرى ولا مزارع، بل إن مهنتهم المتاجرة بالسمور والسنجاب وأنواع أخرى من الفراء يبيعونها نقداً بالدنانير والدراهم. ولا بد أن نلاحظ التضارب بين إشارته إلى أن لهم مدناً كثيرة وبين قوله إن لا قرى لهم، وهذا يعني أن معلوماته تشير إلى فترتين مختلفتين.

ويبين ابن رسته أن للروس سيوفاً ممتازة هي السيوف السليمانية. وقد تحدث البيروني عن طريقة معالجة حديد السيوف الروسية وعن مصدرها[٢٣]. وأشار مسكويه إلى روعة هذه السيوف وإلى «مضائها وجودتها»[٢٤].

وتحدث ابن رسته عن تماسكهم، فإذا استنفرت طائفة منهم خرجوا جميعاً وقاتلوا متحدين ضد العدو، وإذا اختصم اثنان ولم يوافق أحدهما على حكم الملك في الخلاف احتكما إلى السيف ولجأت قبيلتاهما إلى القتال. وهم يكرمون ضيوفهم ويحسنون إلى من يلوذ بهم. ولا يسمحون لأحد أن يسيء معاملتهم أو يعتدي عليهم. وإذا استغاث بهم أحد في مكروه أو ظلم أعانوه ودافعوا عنه.

وهم يحملون سيوفهم دائماً لأن أحداً لا يثق بالآخر. وقد عرفوا ببسالتهم وبقسوتهم المتناهية في الحرب. وكانت غزواتهم عادة في القوارب والسفن.

وإذا مات أحد كبرائهم حفروا له قبراً كبيراً مثل البيت الواسع ووضعوا فيه

---

(٢٠) انظر Vernadsky, *Ancient Russia*, p. 284.

(٢١) عن طبيعة تكوين خاقانية أزوف، Vernadsky, *The Origins of Russia*, pp. 191-192.

(٢٢) أبو علي أحمد بن عمر بن رسته، **الأعلاق النفيسة**، تحقيق م. ج. دي غوية، المكتبة الجغرافية العربية؛ ٧ (ليدن: بريل، ١٩٦٧)، ص ١٤٥.

(٢٣) البيروني، **صفة المعمورة على البيروني**، ص ٩٨ و١٠٠.

(٢٤) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ٢، ص ٦٦.

ملابسه وأسورته وكثيراً من الطعام والشراب وقدراً من النقود الذهبية والفضية، وجعلوا امرأته المفضلة معه في القبر وهي حية، ثم يسد عليها القبر فتموت هناك. ويورد مسكويه معلومات مباشرة عنهم في سنة ٣٣٢هـ في معرض حديثه عن حملتهم على مراغة ويقول: «فكان إذا مات الرجل منهم دفنوا معه سلاحه وثيابه والته وزوجته أو غيرها من النساء وغلامه إن كان يحبه على سنة لهم»[٢٥].

ويذكر ابن رسته أن الروس كانوا يرتدون الثياب النظيفة ويتأنقون بملابسهم ويتزينون بالأسورة الذهبية. ولهم سراويلات واسعة يتخذ الواحد منها في مئة ذراع «إذا لبسها اللابس منهم جمعها على ركبتيه وشدها عندهما»[٢٦].

ويتحدث عن دور الأطباء بينهم فيقول: «ولهم أطباء منهم يحكمون على ملكهم شبه أرباب لهم.. وإذا حكمت الأطباء لم يجدوا بداً من الانتهاء إلى أمرهم». وهؤلاء يأمرونهم بتقديم الضحايا من البشر والكراع[٢٧]. ويرى البعض في هذا النص إشارة إلى مجلس الحكم (Volkhoy) لدى الروس[٢٨].

نلاحظ أن ابن رسته يميز بين الروس والصقالبة (السلاف). ويشير إلى أول دولة لهم «الخاقانية»، التي تبدو دولة عسكرية وتجارية. وهم يتاجرون بانتظام مع شعوب الفولغا، وكانت سمكرز (Samakars) محطة لهم على دلتا نهر كوبان[٢٩]. وليس لهؤلاء الروس زرع بل تجهزهم القبائل السلافية التابعة لهم بالحبوب والمواد الغذائية الأخرى. ويفهم من غرديزي أنهم كانوا يجمعون الضريبة من السلاف بصورة منتظمة. وترد الإشارة إلى عاداتهم وبعضها غريب مثل تقديم الضحايا البشرية ودفن المؤن مع الموتى.

وفي كتابات ابن رسته بعض التناقض. فهو يذكر أن الروس ليست لهم قرى، ثم يرجع ويقول: إنهم «لهم مدائن كثيرة»، ولعل ذلك عن اتصال المعلومات بفترتين مختلفتين، بداية وتوسعاً[٣٠]. ويبدو أن المقدسي (٣٥٠هـ/ ٩٦٦م)، صاحب **البدء والتاريخ**، أخذ من المصدر الرئيس لابن رسته وأورد معلومات متسقة، إذ

---

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٦.

(٢٦) انظر: ابن رسته، **الأعلاق النفيسة**، ص ١٤٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٧ و١٤٩.

(٢٨) Vernadsky, *The Origins of Russia*, pp. 191-192.

(٢٩) ابن رسته، المصدر نفسه، ص ١٤١، و Vernadsky, *Ancient Russia*, p. 283.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

يقول: «وأما روس فإنهم في جزيرة وبيئة تحيط بها بحيرة، وهي حصن لهم ممن أرادهم، وجملتهم في التقدير زهاء مئة ألف إنسان، وليس لهم زرع ولا ضرع، يتاخم بلدهم الصقالبة فيغيرون عليهم ويأكلون أموالهم ويسبونهم. قالوا: وإذا ولد لأحد منهم مولود ألقي إليه سيف وقيل له: ليس لك إلا ما تكسبه بسيفك. ولهم ملك إذا حكم بين الخصمين بشيء فلم يرضيا به قال: تحاكما بسيفيكما فأي السيفين كان أحدّ كانت الغلبة له»[٣١].

ـ ٣ ـ

هنا يعتبر المقدسي الجزيرة حصناً للروس من الطامعين، ويبين أنهم يغيرون على جيرانهم الصقالبة فيأخذون منهم المواد الغذائية والسبي. وهو يجعل عددهم مئة ألف[٣٢] ليس لهم زرع ولا ضرع، واعتمادهم على السيف. ونحن لا نرى هنا إشارة إلى جباية ضريبة أو إلى مدن، ومع كل هذا فإنهم لهم كيان سياسي.

ويورد الإصطخري (٣١٨ ـ ٣٢١هـ/ ٩٣٠ ـ ٩٣٣م) في الأساس معلومات البلخي (ت ٣٠٨/ ٩٢٠م) الذي كتب قبل ابن فضلان بقليل.

وهو يذكر أن الروس يسكنون بين البلغار (على الفولغا) وبين الصقالبة[٣٣] ويتاجرون مع الخزر والروم (البيزنطيين) ومع البلغار. وهم كثيرون جداً بلغ من قوتهم أنهم ضربوا خراجاً على ما يلي بلادهم من بلاد الروم وعلى بلاد البلغار الداخل[٣٤]. ويميز الإصطخري ثلاثة أصناف من الروس، فيبدأ بالقريبين من البلغار ومقر ملكهم في كويابة (كييف) (Kuyava) وهي مدينة أكبر من بلغار. ويليهم الصلاوية، وأقصى هذه الجماعات هم الأرثانية وعاصمتهم أرثا أو أرتاب أو أربا[٣٥].

---

(٣١) المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**، ج ٤، ص ٦٦. وقد اقتبس ياقوت الحموي هذا النص وجاء فيه: «والصقالبة يغيرون عليهم ويأخذون أموالهم». انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٨١٤، ويبدو لي أن هذا تحريف من النساخين.

(٣٢) انظر: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia,» p. 1182.

(٣٣) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، **كتاب مسالك الممالك**، ص ١٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧. انظر أيضاً: طبعة القاهرة، نشر محمد جابر عبد العال الحيني عام ١٩٦١، ص ١٣٢.

(٣٥) أبو اسحق إبراهيم بن محمد الإصطخري، **المسالك والممالك**، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

ويصل التجار ـ من المسلمين كما يبدو ـ إلى مدينة كويابة، ولكن لم يذكر أن أحداً دخل أرثا لأن أهلها يقتلون كل من وطئ أرضهم من الغرباء. وينزل الأرثانية بتجاراتهم في قوارب ولا يخبرون أحداً بشيء من أمورهم ومتاجرهم، ولا يسمحون لأحد أن يصاحبهم أو يدخل بلادهم. ويحمل من أرثا فرو السمور الأسود والرصاص[٣٦]. هذا وتجلب جلود الخز والشمع والعسل من الأراضي الروسية[٣٧].

ويتحدث الإصطخري عن بعض عوائدهم، فيذكر أن الروس يحرقون الموتى، ومتى كانوا من المياسير أحرقوا معهم الجواري بمحض اختيارهن. ويحلق البعض لحيته بينما يسرح البعض الآخر لحيته فيمشطها ويجدلها في ذوائب[٣٨]. ولباسهم قصير وهو القراطق القصار[٣٩].

ويلاحظ الإصطخري أن (روس) اسم للمملكة لا للمدينة ولا للناس، وأن لهم لساناً خاصاً يختلف عن لسان الخزر وبرطاس[٤٠].

ويتابع ابن حوقل الإصطخري مع إضافات محدودة. فيذكر أن الصلاوية اتخذوا (صلا) عاصمة لهم[٤١]، وأن أرثا تقع على نهر الروس (الدون)[٤٢]. ويؤكد ابن حوقل أن التجارة الروسية تأتي دوماً إلى الخزر حيث يدفع التجار العشر، كما أن التجار الروس يواصلون تجارتهم مع الروم[٤٣].

إن الإشارة إلى الأصناف الثلاثة إنما هي إلى كيانات قبلية سبقت تكوين دولة روسيا القديمة (Ancient Rus) وهي دولة كييف. فالإصطخري يذكر الاتحاد القبلي لـ Kuyavia ومركزه Kuyava أو كييف ويبدو أن القبيلة الرئيسية هي بوليانة (Polyane)، (Polyane)، والمجموعة القبلية الثانية هي Slavia والسكان هم السلوفين (Slovene) في أرض نوفكرود والمركز مدينة نوفكرود. والمجموعة الثالثة أرثانية (Artania)،

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٣٩) القراطق سراويل معروفة عند الشماليين وتسمى بلغتهم (Kyrtil)، انظر: Frye, in: *Muslim World* (January 1951), p. 52.
(٤٠) الإصطخري، المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٢.
(٤١) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص ٢٩٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

وهي كما يبدو تشير إلى الروس حول بحر أزوف والبحر الأسود(٤٤). وقد سبق أن أشرنا إلى أقوال الجغرافيين العرب عن وجود الروس على البحر الأسود.

ويبين ابن حوقل أن التجارة الروسية تأتي دوماً إلى الخزر، وكان على التجار فيما يوردونه نحو العشر من أموالهم. ويبين أن الذي يحمل من الخزر من العسل والشمع والوبر (الفرو) إنما يحمل إليهم من ناحية الروس وبلغار، وكذلك جلود الخزر(٤٥).

كما أن الروس يتجرون مع الروم وبلغار الأعظم. ويحمل من أرثا السمور السود والثعالب السود والرصاص وبعض الزيبق(٤٦).

ويشير ابن حوقل إلى مآثرهم الحربية في زمنه، وسنرجع إلى ذلك. ويبين أنهم أخربوا بلغار والخزر سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٨م. ومن دلائل توسعهم في زمنه أنه يذكر الأراضي التي توسعوا إليها ويسميها بلاد الروس. ثم يذكر من عوائدهم ولباسهم ما أورده الإصطخري(٤٧) (وكان ابن حوقل معاصراً لسفياتوسلاف Svyatoslav (ت ٩٧٢م) ملك مملكة كييف).

ومن المفيد أن نذكر كلمة عن طرق التجارة. فقد كان التجار يأتون إلى البلطيق بطريق المجرى الأعلى للفولغا وفروعه، وآخر نقطة للتجار غرباً هي جزيرة غتلندة في البلطيق حيث وجدت كميات كبيرة من النقود العربية تعود إلى ما بين القرنين التاسع والحادي عشر. وتأتي التجارة إلى الخزر على الأكثر بطريق الفولغا إلى مدينة سمندرواتل (قرب استراخان) في أرض الخزر. وأصبح الطريق من البلطيق إلى البحر الأسود في القرن التاسع مهماً للتجارة وهو طريق طويل من البلطيق إلى النيفا (Niva) إلى بحيرة لادوجا، ومنها في نهر فولخود إلى بحيرة إلمن ولوفات (Lovat) ومن أعالي الدنيبر الذي يجري إلى البحر الأسود(٤٨).

---

(٤٤) انظر: Grekov, *Kiev Rus,* pp. 597-598.

وهناك آراء أخرى حول أرثا فيرى «فرين» (Fraehn) أن الأرثانيين هم الفنلنديون (Mordvan) والمدينة هي أرزيا (Erzya). مينورسكي يرفض هذا ويرى أنهم ur (a) man أو Northamen (الشماليين) وفي الروسية (Marman) أو النرويجيين بالدرجة الأولى، انظر: V. Minorsky, *A History of Shervan and Darband* (Cambridge: [n. pb.], 1921), pp. 110-111.

ويرى موسين (V.A. Mosin) أن المدينة هي تموتوروكان في شبه جزيرة تمان على الأزوف انظر: Vernadsky, *The Origins of Russia,* p. 196.

(٤٥) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص ٣٩٢.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٦ و٣٩٧.

(٤٨) Grekov, *Kiev Rus,* p. 589.

لننظر الآن إلى ابن فضلان (٣٠٩ ـ ٣١٠هـ/ ٩٢١ ـ ٩٢٢م) فهو يعطي معلومات مباشرة عن التجار الروس الذين رآهم لدى بلغار الفولغا. وهو يبين أن مدينة البلغار على بعد فرسخ من أتل[٤٩]. ثم يتبين بعدئذ أنه يقصد بأتل النهر العظيم الذي يصب إلى بلاد الخزر وهو نهر (الفولغا)، إذ إنه وجد ملك البلغار في منطقة قريبة من النهر المذكور على بعد فرسخ[٥٠]. وكان البلغار في أعالي الفولغا قرب خط عرض ٥٣[٥١].

تحدث ابن فضلان عن الروس، وجلب انتباهه صحة أبدانهم إذ يقول: «فلم أر أتم أبداناً كأنهم النخل شقر حمر». وهم لا يلبسون القراطق ولا الخفاتين «ولكن يلبس الرجل منهم كساء يشتمل به على إحدى شقيه ويخرج إحدى يديه منه»[٥٢]. ويحمل كل رجل سيفاً وسكيناً وفأساً (وهي الفأس النورسية). وسيوفهم عريضة «صفائح مشطبة إفرنجية». وهم يزينون أجسامهم بالوشم من العنق إلى أظفار القدمين فيرسمون الأشجار والصور وغير ذلك[٥٣].

وتحمل كل امرأة حُقَّة (للعطور) مشدودة على ثديها، وتصنع من حديد أو نحاس أو فضة أو ذهب «على قدر مال زوجها ومقداره»، وفي كل حقة حلقة تربط إليها سكينة وتشد على الثدي أيضاً. وهن يزين أعناقهن بأطواق من الفضة والذهب، وعددها يتناسب مع ثروة الزوج، فكل عشرة آلاف درهم يملكها الرجل يقابلها طوق يصوغه لامرأته، ولذا فربما كان في عنق المرأة الواحدة أطواق كثيرة.

وينتقد ابن فضلان التجار الروس لقلة نظافتهم وعدم اعتنائهم بالاغتسال. وهم يكثرون من شرب النبيذ صباح مساء[٥٤].

ويأتي هؤلاء التجار في سفنهم ويرسون في نهر (أتل) ويبنون على شطه بيوتاً

---

(٤٩) أحمد بن فضلان، **رحلة بن فضلان إلى بلاد الترك والروس الصقالبة** (ط. طوغان)، ص ٢٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥١) انظر: Pierre Kovalevsky, *Atlas historique et culturel de la Russie et du monde slave* (Paris: Elsevier, 1961).

(٥٢) يبدو أن الكلمة القديمة هي: (Nottalor Sikkia)، انظر: Frye, in: *Muslim World* (January 1951), p. 32.

(٥٣) أحمد بن العباس بن رشيد بن حماد بن فضلان، **رحلة بن فضلان إلى بلاد الترك والروس الصقالبة** (ط. سامي الدهان)، ص ١٤٩ ـ ١٥٠، و(ط. طوغان)، ص ٣٦.

(٥٤) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥١ ـ ١٥٢و١٥٦، و(ط. طوغان)، ص ٣٦.

كبيرةً من الخشب، ويجتمع في البيت الواحد العشرة والعشرون والأقل والأكثر ومعهم الجواري (للبيع) ولكل منهم سرير.

ثم يصف احترامهم للصور الخشبية وتقديسهم لها وتقديمهم الهدايا لتيسر لهم بيع تجاراتهم، ومتى باعوها ضحوا الأضحيات لهذه الصور[٥٥]. ومن الواضح أن هؤلاء وثنيون. وإذا تمرض أحدهم أقاموا له خيمة في ناحية ووضعوا معه شيئاً من الطعام من خبز وماء ويتركونه وحده، وخاصة إذا كان فقيراً أو عبداً، فإذا شفي عاد إليهم وإذا مات أحرقوه، وأما العبد فيترك للكلاب والجوارح[٥٦].

ويشير إلى كرههم للسرقة، فإذا أمسكوا بلص أو سارق شدوا حبلاً في عنقه وعلقوه على شجرة وتركوه عليها حتى يتلف[٥٧].

ويسهب ابن فضلان في وصف مراسم حرق الموتى وما يترك من مؤونة ومتاع مع الميت. وإذا مات أحد رؤسائهم أحرقوه مع من يرغب من عبيده رجالاً ونساء، وأكثر ما يفعل ذلك الجواري. ويصف مشهد سفينة أحرق عليها ميت مع الأضاحي حوله وطريقة قتل من يرغب أن يحرق معه بالخنق والطعن. وكانت العادة أن يشعل النار أقرب الناس إلى الميت، فإذا تعالى الدخان فإن مصير الميت أسعد، والجنة بنظرهم «حسنة خضراء»[٥٨].

ويعتقد الروس أن أرواح أعدائهم الموتى تلاحقهم إلى العالم الآخر. ولذا فإنهم يقتلون أنفسهم حين يحسون بخطر تعرضهم للأسر، ويؤيد ذلك مسكويه[٥٩].

ويحيط بملك الروس أربعمئة رجل من «صناديد أصحابه» وهم يموتون بموته ويقتلون دونه. ولكل منهم جاريتان واحدة للخدمة والأخرى للفراش. وهم يحيطون بسرير الملك وهو سرير عظيم مرصع بنفيس الجواهر. وللملك خليفة «يسوس الجيوش ويدافع الأعداء ويخلفه في رعيته»[٦٠].

ونلاحظ أن ابن فضلان يتحدث عن «ملك» الروس، ويبدو أن هذا يتصل

---

(٥٥) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥١ و١٥٣ ـ ١٥٤ و(ط. طوغان)، ص ٣٦ ـ ٣٨.
(٥٦) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥٤ ـ ١٥٥، و(ط. طوغان)، ص ٣٨.
(٥٧) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص ١٥٥، و(ط. طوغان)، ص ٣٨.
(٥٨) المصدر نفسه، (ط. الدهان)، ص١٥٦ ـ ١٦٥، و(ط. طوغان)، ص ٣٨ ـ ٤٢.
(٥٩) ابن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج٢ ص ٦٧.
(٦٠) ابن فضلان، المصدر نفسه (ط. الدهان)، ص ١٦٥، و(ط. طوغان)، ص ٤٢.

بانتهاء فترة الخاقانية ككيان متميز بعد قيام دولة كييف. وبهذه المناسبة نذكر أن ابن فضلان يسمي ملك البلغار «ملك الصقالبة»، وهو محق في ذلك، فالمسعودي يقول عن البلغار: «وهم نوع من الصقالبة»[٦١].

ـ ٤ ـ

ويعطي المسعودي، وهو مؤرخ وجغرافي في **مروج الذهب** (٣٣٢هـ/ ٩٤٣م) وفي **التنبيه والإشراف**. (٣٤٥هـ/ ٩٦٥م) معلومات جديدة مستقلة.

يبين المسعودي أن «بحر نيطس هو بحر البرغر والروس وغيرهم من الأمم». ثم يقول في محل آخر: «إن. . بحر مايطس (الأزوف) ونيطس(الأسود). . هو بحر البرغر والروس»[٦٢] ولكن فكرته عن مايطس غير دقيقة إذ يقول: «ويتصل (نيطس) ببحيرة مايطس وطولها ثلاثمئة ميل وهي في طرف العمارة من الشمال وبعضها تحت القطب الشمالي». إن فكرته ليست واضحة عن مايطس (الأزوف) من ناحية السعة أو الامتداد، فهو يسميه مرة بحراً ومرة بحيرة ويراه يمتد إلى تحت القطب الشمالي. ولعل هذا الغموض يساعد على فهم نص آخر له يبدو عليه الارتباك. يقول المسعودي: «وفي أعالي نهر الخزر (الفولغا) مصب يتصل بخليج من بحر نيطس وهو بحر الروس لا يسكنه غيرهم، وهم على ساحل من سواحله»[٦٣]. فلا يمكن أن يكون بحر الروس هو بحر نيطس لأن المسعودي نفسه أوضح أنه بحر لهم ولغيرهم، ثم إن نهر الخزر يصب في بحر الخزر (بحر قزوين) فلا بد أن تكون الإشارة إلى نهر آخر، والعرب يعرفون نهر تنيس (الدون) الذي يقرب في أعاليه من نهر الفولغا. كل هذا يعني أن المسعودي يقصد نهر الدون الذي يصب في بحر أزوف ويمكنه أن يسميه بحر الروس، والذي سماه ابن الفقيه بحر الصقالبة، إشارة إلى فترة أسبق. وإذن فبحر الروس عند المسعودي هو بحر أزوف وليس بحر البلطيق، كما ظن بعض الباحثين[٦٤].

---

(٦١) حاول كل من مينورسكي في كتابه وزكي وليدي طوغان في إعطاء تفاسير أخرى بعيدة. انظر: Minorsky, «A History of Shervan and Darband,» pp. 109-110, and *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (ZDMG) (1936), p. 22.

انظر أيضاً: المسعودي، **كتاب التنبيه والاشراف**، ص ١٤١.

(٦٢) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥.

(٦٤) انظر: البيروني، **صفة المعمورة على البيروني**، ص ٨٣ ـ ٨٤، وانظر أيضاً: Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia,» p. 1185.

ويعطي المسعودي تفسيراً لكلمة روس، فيقول: «والروم تسميهم روسيا بمعنى الحمر»، وهذه إشارة طريفة ينفرد بها[٦٥]. ويبين أن الروس «أمة عظيمة لا تنقاد إلى ملك ولا شريعة»، ثم يوضح بأنهم «أمم كثيرة ذات أنواع شتى فيهم جنس يقال له اللوذعانة (الكوذكانة في **التنبيه**) وهم الأكثر يختلفون بالتجارة إلى بلاد الأندلس وورومية والقسطنطينية والخزر»[٦٦]. وهذه إشارات شاملة إلى الروس والشماليين، وإلى أن هؤلاء لهم شيوخ وإمارات لا تنتظمها دولة واحدة.

ويذكر المسعودي أن الروس يتاجرون مع بلاد البرغر (البلغار) وأن معدن الفضّة كثير في بلاد الروس[٦٧]، ويظهر في أخباره أن تجارة الروس كانت نشطة عبر بحر مايطس ونيطس إلى خليج القسطنطينية، أو إلى بلاد الخزر، وبالعكس عبر مايطس ونيطس إلى بلاد الروس. كما أنه يشير إلى شعور البيزنطيين بخطرهم، فيبين أنه يوجد في أعالي خليج القسطنطينية (بحر مرمرة) «عمائر ومدينة للروم تدعى مسناة تمنع من يرد من ذلك البحر (أزوف والأسود) من مراكب الروس وغيرها»، أو في نص اخر: «من مراكب الكوذكانة وغيرهم من أجناس الروس»[٦٨]. ويبدو أنه يشير إلى ما بعد القرن التاسع للميلاد.

ثم يتحدث المسعودي بتفصيل عن حملة الروس على الأراضي المجاورة لبحر قزوين بعد الثلاثمئة وما سببوه من رعب وخراب[٦٩].

ويبين المسعودي أنه يوجد سلاف وروس في مملكة الخزر، وأنهم «جند الملك وعبيده»، وهم يسكنون في أحد جانبي مدينة «أتل» ولهم قاض من بينهم «يحكم بحكم الجاهلية». ثم يتحدث عن عاداتهم في إحراق الموتى ويقول: «ويحرقون موتاهم ودوابهم و...، وإذا مات الرجل أحرقت معه امرأته وهي في الحياة،

---

(٦٥) المسعودي، **كتاب التنبيه والاشراف**، ص ١٤١، قارن برأي المدرسة السلافية في بداية هذا الفصل من هذا الكتاب.

(٦٦) المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ١٥و ١٨، و**كتاب التنبيه والاشراف**، ص ١٤١. يرى مينورسكي احتمال كون الاسم (الكوذكانه) هو نفس الأردمان (Nordman) لدى عرب الأندلس ويبدو أنهم الشماليون أوالنورمان.

(٦٧) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ١٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٧، والمسعودي، **كتاب التنبيه والاشراف**، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٦٩) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ١٨ وما بعدها.

وإذا ماتت المرأة لم يحرق الرجل، وإذا مات منهم عزب زوج بعد وفاته، والنساء يرغبن في تحريق أنفسهن لدخولهن عند أنفسهم الجنة»[٧٠]. والمسعودي هنا يتحدث عن الروس قبل تنصرهم.

ولا بد من أن نبين أن المسعودي يجمع أخباره بين معلومات مباشرة استقاها من التجار والمسافرين الذي يعرفون الأراضي السلافية والذين قابلهم في بغداد أو في الأراضي المجاورة لبحر قزوين[٧١] وبين معلومات قديمة، وجل معلوماته جديدة ومتينة.

ويورد مؤلف **حدود العالم** (٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) معلومات أخذها في الأساس من المصادر السابقة (ابن خرداذبه، ابن رسته، الإصطخري، ابن فضلان) منسقة بشكل جديد.

فهو يذكر أن بلاد الروس واسعة جداً وأن الطبيعة حبتها بكل ضرورات الحياة. ويبين أن الروس جفاة بطبعهم وفيهم عناد وغطرسة، يميلون إلى الشجار، وهم محاربون أشداء يقاتلون جميع الكفار حولهم وينتصرون عليهم، وبينهم جماعة تمارس الفروسية، وللأطباء حرمة بينهم. وهم يدفعون عشر غنائمهم وأرباح تجارتهم سنوياً للسلطان. ويدعى ملكهم خاقان الروس. وتعيش وسطهم جماعة من السلاف يخدمونهم.

والروس يخيطون من نسيج القطن سراويل يستهلك الواحد منها حوالى مئة ذراع وحين يرتدونها يزررونها فوق الركبة. ويرتدون قلانس صوفية لها ذيول تتدلى وراء الرقبة.

وأورد المؤلف معلومات عن مدنهم هي عين معلومات الإصطخري. ولكنه يعطي صورة أخاذة لسيوفهم فيذكر أن (أرتاب) تصنع سيوفاً وحراباً نفيسة يمكن أن تطوى تماماً ثم تعود إلى وضعها عند رفع اليد عنها[٧٢].

ويحاول المؤلف أن يصف الدون والفولغا، كما يحاول أن يعطي حدود البلاد

---

(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩ و١١ ـ ١٢.

(٧١) يقول المسعودي: «فلم أر فيمن دخل بلاد الخزر من التجار ومن ركب منهم في بحر مايطس ونيطس إلى بلاد الروس،» ج ٢، ص ٣١٢، وانظر: Al-Masu'di, «Millenery Commemoration,» (Aligrah Muslim University, 1960), pp. 11 ff and 14 ff.

(٧٢) *Hudud alAlam; «The Regions of the World»*, p. 159.

الروسية بالإشارة إلى العوارض الطبيعية من جبال وأنهار وبالإشارة إلى الأقوام المجاورة، ولكنه مضطرب في ذلك[(٧٣)].

ويعطي الإدريسي معلومات جديدة عن الروس، وقد وضع المعلومات القديمة جنب الجديدة كما فعل غيره. فهو يكرر المعلومات المألوفة عن حرق الموتى بين الروس، وعن ملابسهم وأشكال لحاهم، وعن تقسيمهم إلى ثلاثة أصناف.

ويبين أن روسيا تقع في الإقليم السابع، في القسمين الرابع والعاشر، ولكن الجزء الأهم منها يقع في القسم الثاني. وهو يشير إلى أراضي المراعي وإلى قرى مهجورة وإلى الثلج. ويتحدث عن مدن روسية مثل هلمغارد (Novgorod) وهي مدينة كثيرة السكان تقع على جبل صعب المرتقى وأهلها يتسلحون خوفاً من اللصوص (من الروسية). ويذكر سمولينشقطة (Smolensk) وهي على نهر ديزنا (Desna) ومدينة سنوفسك (Snovesk) وهما مدينتان عامرتان.

ثم يبين الإدريسي أن بلاد الروس شاسعة، وأن القسم الخامس من الإقليم السابع يحوي القسم الشمالي من بلاد الروس ويشمل الحوض الأعلى لنهر الدنيبر والخط الساحلي لشبه جزيرة كولا (Kola)، وهذا الجزء ضيق ومحصور بين جبلين[(٧٤)].

ـ ٥ ـ

وإذا استثنينا الإدريسي فإننا لا نكاد نجد أية معلومات جديدة بعد القرن الحادي عشر للميلاد.

لقد اعتمد عوفي (قبل ٦٢٣هـ/ ١٢٣٦م) في كتابه **جامع الحكايات** على معلومات المروزي (٢٧٤/ ٨٨٧م) وأضاف إليها معلومات متأخرة. فهو يصف موطن الروس بأنه في جزيرة في البحر، ويبين أنهم يعتمدون على السيف، ويشير إلى عاداتهم في الإرث فإذا توفي رجل وخلف ابناً وبنتاً فإنهم لا يعطون الابن إلا السيف، ثم يضيف إلى ذلك بقية معلومات ابن رسته.

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٢و ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٧٤) انظر: كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ج ١، ص ٢٧٩ ـ ٢٩٤، وقد استفدت من مخطوطتي باريس وأكسفورد ومن ترجمة (Joubert)، ٢ مج، باريس، ١٨٣٦ ـ ١٨٤٠، مج ٢، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٨ و٤٠٠ ـ ٤٠٣.

ويذكر عوفي أن الروس اعتنقوا المسيحية في سنة ٣٠٠هـ / ٩١٢م ويبين أن ملكهم فلاديمير (Vladimir) نصّرهم. ويضيف إلى ذلك أنهم أغمدوا سيوفهم، ثم وجدوا أنهم لا يستطيعون العيش دون حروب، فندموا وأرسلوا إلى الخوارزمشاه وفداً عارضين اعتناق الإسلام لأن الجهاد ركن فيه، فرحب بهم الخوارزمشاه وأكرمهم وأرسل معهم إماماً يعلمهم مبادئ الإسلام. ويذكر أن غزواتهم كانت في سفن، يهاجمون في البحر كل من صادفهم. وهم أقوى من الشعوب الأخرى إلا أنهم لا خيل لهم ولو كانت لهم خيول لغلبوا كثيراً من الأمم[٧٥].

ويقدم ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) في **معجم البلدان** معلومات مقتبسة من أسلافه فيبدأ بفقرة من المسعودي، ويورد ما جاء في كتاب **البدء والتاريخ** للمقدسي بنصه، ثم يأخذ اقتباساً طويلاً من رحلة ابن فضلان[٧٦].

ويورد القزويني (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) في كتابه **آثار البلاد** بعض المعلومات عن الروس ولكنها مرتبكة لا تجدي عدا ما أورده عن بحر ورنك (البلطيق)، وهو ما يسمى بحر نيطش أو بحر الروس[٧٧].

ويقدم ابن سعيد المغربي (ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م) في كتابه **بسط الأرض** معلومات قليلة. فيبين أن بحر مانيطش (الأزوف) فيه جزائر يسكنها الروس، «وهم الآن على دين النصرانية»، ويبين أن هذا البحر يدعى بحر الروس، ويذكر أن الروس لهم مدن كثيرة على بحر نيطش ومانيطش.

ثم يشير ابن سعيد إلى مدينة «روسيا» ويسميها «قاعدة الروس»، ويبين أنها على ضفة نهر يخرج من بحيرة طوما الكبيرة ويصب في البحر الأسود، وهذا ارتباك فهي على مشارف نهر يخرج من بحيرة طوما (بحيرة إلمن)، ويخلط بين نهر لوفات (Lovat) ونهر الدنيبر الذي يبدأ بتلال فلداي (Valdai) القريبة من نهر لوفات. ويعطي موقع مدينة روسيا بخطوط الطول والعرض. وأخيراً يقول عن الروس: «وهم خلق كثير من أشجع خلق الله وفي وجوههم طول»[٧٨].

---

(٧٥) Frye, in: *Muslim World* (January 1951), pp. 21-22.

(٧٦) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٨٣٤ وما بعدها.

(٧٧) أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص ٦١٢ و٦١٧.

(٧٨) انظر: ابن سعيد المغربي، **بسط الأرض في الطول والعرض**، ص ١٣٦، وكراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ج ١، ص ٣٥٨.

ويقدم الدمشقي (٧٢٧هـ/١٣٢٦م) معلومات منقولة في الغالب ممن سبق ولكنه نسقها حسب اجتهاده. فيبين أن الروس ينتسبون إلى مدينة اسمها روسيا على شمال بحر الروس. وهو أقل دقة من ابن سعيد في هذا، إذ إن الإشارة تتجه إلى مدينة Staraya Russa وهي قريبة من بحير إلمن (Ilmen) إلى الجنوب منها[٧٩]. ويذكر أن نيطس أو البحر الأسود هو بحر الروس، ويقول: «وبجزايره أمة تسمى الروسية» وأنهم نصارى. ولكنه غير واضح بالنسبة إلى موضع هذا البحر ويعكس الارتباك الحاصل في الروايات. فيذكر، على حدّ قوله، أن بحر نيطس «بحر مستقل بنفسه يخرج من خليج القسطنطينية ويصب في بحر الروم»، وهذا يصدق على البحر الأسود. ثم يعود ويورد قولاً آخر وهو: «ويقال إنه خليج يخرج من البلطيق على ظهر بلاد الصقالبة، وظهر بلاد البلطيق. . . إلخ» وهذا يصدق على بحر البلطيق. وهو يعترف بأنه يردد أقوال «المعنيين بعلم ذلك»[٨٠].

ويبين الدمشقي أن الروس لهم جزائر في بحر مانيطس (الأزوف) يسكنونها، ولهم مراكب حربية يقاتلون عليها الخزر، وهذا أقرب إلى الدقة مما أورده عن جزر في البحر الأسود.

ثم يتطرق إلى طريق تجارتهم وحملاتهم، فهم يسيرون في فرع للفولغا يجري إلى البحر الأسود، وعند وصولهم إلى النهر الرئيسي (الفولغا) ينزلون إلى بحر قزوين. وهذا يحتاج إلى توضيح إذ يبدو أنه يعتبر نهر الدون فرعاً لنهر الفولغا، إذ يذهب الروس في الدون من بحر أزوف ثم ينتقلون إلى الفولغا ويسيرون فيه إلى بحر قزوين.

ويبين أن الروس كانوا مجوساً ثم تنصروا، ويورد رواية ابن الأثير عن

---

(٧٩) شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري الدمشقي، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، ص ٢٦١، ويضيف عن أصل الروس: «ويقال إنهم ينتسبون إلى روس بن ترك بن طوج» كما قال المسعودي.

(٨٠) يقول المسعودي عن نيطس: «وهو بحر الروس لا يسلكه غيرهم،» ج ١، ص ٢٧٣، وج ٢، ص ١٥، و٣١٧، وفي: البيروني، **صفة المعمورة على البيروني**، يسمي البلطيق بحر ورنك، ص ٨٣، ويشير إليه أيضاً ببحر الصقالبة، ويبين أن الروس على بحر نيطس (الأسود)، ص ٤، ويسمي: أحمد بن حمد بن الفقيه، في كتاب: **مختصر كتاب البلدان**، الأزوف بحر الصقالبة، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١، ويسمي: القزويني، في: **آثار البلاد وأخبار العباد**، بحر أزوف بحر الروس، وبحر البلطيق بحر ورنك، ص ٦١٧، ويبين عماد الدين اسماعيل بن علي أبو الفداء، أن للروس عمائر كثيرة على بحر نيطس (الأسود)، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣، ويرى ابن الوردي مبدأ نيطش من البحر الشمالي وأنه يتصل ببلاد الروسية، ص ٨١.

سبب تنصرهم عام (٣٧٥هـ/ ٩٨٥م)[٨١]. يقول ابن الأثير: «وعبر ورديس الخليج وحصر القسطنطينية وبها الملكان ابنا أرمانوس وهما باسيل وقسطنطين وضيق عليهما فراسلا ملك الروسية واستنجداه وزوجاه بأخت لهما فامتنعت من تسليم نفسها إلى من يخالفها في الدين، فتنصر وكان هذا أول النصرانية بالروس»[٨٢].

من هذا يتضح أن الدمشقي جمع المعلومات المتيسرة بما فيها من اضطراب وقدمها بأمانة.

ولم يورد أبو الفداء في **تقويم البلدان** (٧٢١هـ/ ١٣٢١م) من جديد يستحق الذكر، ولكن وجهته لها دلالتها. فهو يبين أن بلاد الروس شمالي العمارة، وأنهم شمال مدينة (بلغار)، ويشير إلى قوم شمالي الروس «يبايعون مغايبة» يتصلون بساحل البحر الشمالي.

وقد أخذ معلوماته عن «بعض من سافر إلى تلك البلاد»[٨٣]. ثم يذكر مدينة روسيا (Staraya Russa) ويبين أنها في شمال الإقليم السابع، وقد نقل معلوماته عنها من ابن سعيد. كما أشار إلى كوتابا أو كويافة (Kuyava) (كييف) «مدينة الروسية». ويجلب انتباهنا قوله: «ولهم ـ للروس ـ على بحر نيطش عمائر كثيرة خاملة الأسماء»[٨٤]. وهذا يشعر بتحول مركز الفعالية الروسية من البحر الأسود إلى منطقتي كييف ونوفكرود. وأضاف بأن الخزر أفناهم الروس[٨٥].

ـ ٦ ـ

وحين نصل إلى ابن الوردي (ت ٨٥٠هـ/ ١٤٢٦م) نجد محاولة أخيرة لجمع المعلومات وتنظيمها. فهو يتحدث عن أرض الروس ويبين أنها «أرض واسعة الأقطار إلا أن العمارات بها متقطعة لا متصلة، وبين البلد والبلد مسافة بعيدة». ثم يصف أرضهم الرئيسية ويقول: «وأرضهم بين جبال محيطة بها وتخرج من هذه

(٨١) الدمشقي، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٨٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره**، ج ٩، ص ٣١.

(٨٣) عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، **تقويم البلدان**، ص ٢٠١.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

الجبال عيون كثيرة تقع كلها في بحيرة تعرف بطوهي[٨٦] وهي بحيرة كبيرة في وسطها جبل عال فيه وعول كثيرة. ومن طرفها يخرج نهر دياتوس». وهذا الوصف ينطبق بوضوح على منطقة نوفغورود، منطقة البحيرات الوسطى، ويبدو أنها تتسع في موسم الأمطار. وأما النهر المشار إليه فيحتمل أن يكون نهر دوينا الغربي، ولكن الأرجح بالنسبة إلى معلومات الجغرافيين العرب اعتباره نهر الدنيبر[٨٧].

ويذكر ابن الوردي أن بحر نيطش (الأسود) هو بحر الروس، وأن الروسية على ساحله الشمالي[٨٨]. ويبين في محل آخر أن الروس بين بلغار والصقالبة، ويشير إلى قصر النهار عند الروس في الشتاء إلى ثلاث ساعات ونصف ويستشهد على ذلك بقول الجواليقي الذي شهد ذلك في بلادهم[٨٩]. وهذا يعني أن ابن الوردي يتحدث عن مراكز الروس شمال البلغار في منطقة نوفغورود، وفي منطقة كييف، وعلى ساحل البحر الأسود.

وفي حين يورد معلومات المسعودي حين يقول عن الروس: «وهم أمم عظيمة لا ينقادون لأحد من الملوك ولا لشريعة من الشرايع» يشير أيضاً إلى الطوائف الثلاث للروس كما جاء في الإصطخري. ويبين أيضاً أن الروس اكتسحوا بلغار وأتل (مدن الخزر) سنة ٣٥٨هـ وفق إشارات ابن حوقل.

إن استعراض معلومات الجغرافيين العرب، يعطي فكرة عن بدايات الدولة في روسيا وعن التطور السياسي، وإن كان ذلك لا يخلو من اضطراب. فقد عرف الجغرافيون العرب بدايات الفعاليات التجارية للصقالبة ومنهم الروس، كما ينعكس ذلك في ابن خرداذبة وابن الفقيه والمروزي. كما تركزت معلوماتهم الأولى على نشاط الروس التجاري بين البحر الأسود وأزوف إلى الفولغا وبحر قزوين.

ويكشف الجغرافيون العرب عن تكوين أول دولة للروس وهي خاقانية أزوف، وهذا ما لا تذكره المصادر الروسية الأولى، وخاصة أن أقدمها يرجع إلى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد.

وقد انتبه الجغرافيون العرب إلى الطابع القبلي للروس في الفترة الأولى،

---

(٨٦) انظر: ابن سعيد المغربي، **بسط الأرض في الطول والعرض**، ص ١٣٦، حيث يتحدث عن البحيرة ويسميها طوما. ويتحدث عن النهر أيضاً.

(٨٧) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **كتاب خريدة العجائب وفريدة الغرائب**، ص ٢٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٨.

وإلى أنهم يعتمدون على التجارة والحرب في حياتهم العامة.

ثم يتحدثون عن الأصناف الثلاثة للروس، وهم يشيرون بذلك إلى اتحادات قبلية تتركز حول مدينة من المدن، وسموا ثلاثة مراكز لاتحادات ثلاثة هي نوفغورود وكييف وأرتا (قرب أزوف). ويبدو أنه كان لكل من هذه المدن كيانها الذاتي في تلك الفترة، ولكل رئيس.

ولم يميز العرب بين الشماليين (الورنكيين) وبين الروس، إذ إن الشماليين كانوا يجهزون المقاتلين الأجراء (المرتزقة)، ولم يعرفوا كيف توصل بعض هؤلاء إلى السيادة وأصبحوا سادة بعض المدن.

وقد أشار العرب إلى ملوك هذه المدن الثلاث، ثم أخذوا يتحدثون في القرن الرابع عن ملك الروسية، والإشارة في ابن الأثير واضحة إلى الملك الذي استنجد به البيزنطيون، أمير كييف الذي وحد منطقتي نوفغورود وكييف وامتد سلطانه إلى البحر الأسود، وهو فلاديمير (Vladimir) (٩٧٨ـ ١٠١٥م) الذي ازدهرت في عصره مملكة كييف[٩٠].

وقد لاحظ الجغرافيون العرب انتقال الروس من المجوسية (عبادة الصور والأوثان) إلى النصرانية، وأشاروا إلى البدايات في القرن التاسع للميلاد وإلى تنصر ملكهم فلاديمير في أواخر القرن العاشر وشيوع النصرانية بينهم.

وقد كان ابن الأثير قريباً من الدقة حين جعل السنة ٩٨٥م سنة تنصر فلاديمير، وحين أوضح ظروف التنصر، إذ يبدو أنه في سنة ٩٨٧م وجدت القسطنطينية نفسها مهددة بثورة في آسيا الصغرى أعلنت «Vardas Phokas» إمبراطوراً، فاستنجد الأخوان باسيل وقسطنطين الإمبراطوران بأمير كييف فلاديمير (Vladimir)، فوافق على النجدة مقابل يد الأميرة آن اختهما، فوافقا على أن يتنصر هو، وقد وافق فلاديمير وتنصر في نهاية سنة ٩٨٧م مع ولده وشعبه[٩١].

وانتبه الكتّاب العرب، من جغرافيين ومؤرخين، إلى حياتهم العسكرية وخاصة في منطقة بحر قزوين، وهذا مكنهم من تقديم معلومات مباشرة عن قابلياتهم وأدوات قتالهم ومراكبهم وعاداتهم.

---

(٩٠) انظر: Jerome Blum, *Lord and Peasant in Russia, from the Ninth to the Nineteenth Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961), pp. 13-14.

(٩١) Kovalevsky, *Atlas historique et culturel de la Russie et du monde slave*, pp. 18 and 31.

ويلاحظ أن الجغرافيين المتأخرين ركزوا معلوماتهم على منطقة نوفغورود وكييف، دون منطقة بحر أزوف والأسود، فكثرت إشاراتهم إلى مدينة روسيا ومدينة كويافة (كييف)، وقد جاءت بعض معلوماتهم من تجار أو مسافرين بعد القرن العاشر الميلادي وإن كانت قليلة.

ويبدو لي أن معلومات الإدريسي تحتاج إلى دراسة خاصة وتحليل واف لتحديد دلالتها ولتوضيحها.

ويؤخذ على الجغرافيين العرب المتأخرين جمعهم للمعلومات من فترات مختلفة وإغفال التدرج التاريخي وإن كان ذلك مظهراً لأمانتهم العلمية.

وقد حاولت في هذه الدراسة أن أعرض مضمون النصوص العربية ودلالتها. وكان ضرورياً أن أشير إلى آراء الباحثين من روس وغيرهم، وخاصة أن هذه النصوص لها أهمية خاصة ودور بارز في دراسات الباحثين الغربيين. ولكني لم أظفر بجميع تلك الدراسات لعدم توفرها هنا، بل اطلعت على خلاصات ونتف منها، كما أن بعضها بلغات لا أعرفها كالروسية والهولندية. ولكني أرجو أن أكون ساهمت في الموضع باستيفاء النصوص العربية وبتوضيح دلالتها بعد أن وضعت إطاراً عاماً لبدايات تكوين الدولة في روسيا حسب الدراسات الحديثة.

ملحق ـ نشاط الروس العسكري

تنصب بعض معلومات المؤرخين والجغرافيين على فعاليات الروس العسكرية وهي معلومات مهمة. ويرد أقدم تقرير إسلامي عن اكتساح الروس للساحل الجنوبي لبحر قزوين في فترة حكم الحسن بن زيد العلوي في طبرستان (٢٥٠ ـ ٢٧٠هـ/ ٨٦٤ ـ ٨٨٤م) حين هاجم الروس أبسكون في الزاوية الجنوبية الشرقية لبحر قزوين، ولكنهم أبيدوا وفي سنة ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م وصل الروس في ست عشرة سفينة وهاجموا نفس الساحل ولكنهم صدوا ثانية وهزموا.

وفي سنة ٢٩٨هـ/ ٩١٠م تقدم الروس بأعداد كبيرة وهاجموا (ساري) ولكنهم هزموا في جيلان إذ أحرقت بعض سفنهم وتراجع الباقون[(٩٢)]. ولا بد أن هذه الحملة كانت بعد مجيء إيغور (Igor) إلى الحكم. ويرى البعض أن هذه هي الحملة

(٩٢) بهاء الدين محمد بن حسن بن إسفنديار، **تاريخ طبرستان**، ص ١٨٩، المختصر باللغة الإنكليزية G. M. S.

التي يصفها المسعودي بتفصيل. ويبين المسعودي أن الحملة كانت بعد سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٢م في زمن حكم شيروان شاه علي بن هيثم(٩٣).

ولدينا تفاصيل عن الغزو الروسي في سنة ٣٣٢هـ/ ٩٤٣م في زمن المرزبان المسافري حين صعدوا في نهر الكر واستولوا على برذعة. وقد جاء التقرير عن هذه الحملة وعن بعض عادات الروس وعن أسلحتهم في مسكويه بشيء من التفصيل(٩٤). كما أورد ابن الأثير مختصراً له(٩٥).

وعرف العرب حملة سفياتوسلاف (Svyatoslav) أمير كييف ضد شعوب شرق أوروبا، من البلغار وبرطاس والخزر(٩٦). ويبدو أن هذه الحملة أربكت حياة القبائل المحلية كلياً، كما أن مملكة الخزر التي كانت يوماً عظيمة لم تنهض بعد هذه الحملة المدمرة، إذ اكتسح الروس بلغار وخزران وأتل وسمندر.

ولدينا تقرير قيم عن أثر هذه الحملة لدى ابن حوقل الذي كان عام ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م على الساحل الجنوبي لبحر قزوين في جرجان. وقد وضع ابن حوقل تاريخ هذه الحملة سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م بدل ٩٦٥ كما جاء في المصادر الروسية، ويبدو أن معلوماته مأخوذة من تحرياته في جرجان(٩٧).

ثم وصلتنا معلومات من **تاريخ الباب**، الذي يشير إلى الحملات الروسية حتى القرن الحادي عشر للميلاد. وترد أول إشارة إلى الروس لديه في الفصل عن باب الأبواب في سنة ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م(٩٨). وترد إشارة إلى مجيء الروس إلى شيروان سنة ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م بثمانٍ وثلاثين سفينة، ومقابلة شيروان شاه منوشهر ابن يزيد لهم قرب باكو وتكبده بعض الخسائر، وصعود الروس في نهر الكر ومحاولة منوشهر منعهم وإغراقهم جماعة من المسلمين. وجرت بعدها أحداث محلية ثم عادوا إلى بلادهم(٩٩).

---

(٩٣) انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ١٨ ـ ٢٥.
(٩٤) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ٢، ص ٦٢ ـ ٦٧.
(٩٥) ابن الأثير، **تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره**، ج ٨، ص ٦٨.
(٩٦) Minorsky, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 4, art. «Russia,» p. 1182.
(٩٧) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص ٢٨٦ وما بعدها.
(٩٨) Minorsky, *A History of Shervan and Darband*, p. 114.
(٩٩) أحمد لطفالله منجم باشي، **فصول من تاريخ الباب وشروان**، تحقيق و. مينورسكي (كمبردج: [د. ن.]، ١٩٥٨)، ص ٨.

وبعد سنتين (سنة ٤٢٧هـ/ ١٠٣٢م) عادوا وعاثوا في شيروان، ولكنهم تراجعوا عبر بلاد داغستان. ويبدو أن غزاة الباب بقيادة أميرهم محمد بن منصور سيطروا على الممرات وأعملوا السيف في الروس واستولوا على غنائمهم، ثم عادوا في السنة التالية إلى الباب ليثأروا، ولكنهم هزموا في كرخ على يد هيثم بن ميمون[١٠٠].

وفي الأدب الروسي اتجاه لربط حملات الروس على بحر قزوين بنشاط أمراء كييف ضد الإمبراطورية البيزنطية. ولكن يبدو أن بعضها قام به جماعات مختلفة من مناطق روسيا الجنوبية[١٠١].

هذه ملاحظات سريعة عن نشاط الروس العسكري أوردتها إتماماً للمعلومات المتوفرة عنهم وهي حرية بدراسة أوفى.

(١٠٠) Minorsky, *A History of Shervan and Darband*, pp. 113-116.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٥.

الفصل الخامس

نظرة إلى التاريخ(*)

(*) في الأصل محاضرة عامة ألقيت في الجامعة الأردنية، ونشرت في: **مجلة كلية الآداب** (الجامعة الأردنية)، السنة ١، العدد ٢ (١٩٦٩).

ـ ١ ـ

التاريخ مجرى الحياة، نقف في نطاق مسيرته، نرنو بطرف إلى الماضي ونتطلع من خلاله إلى المستقبل الذي نريد، متى ملكنا الإرادة، أو الذي ينتظرنا إن كنا دون ذلك.

لقد بدأنا تجديد حياة أمتنا على قاعدة من التاريخ، وحاولنا إثارة الوعي بالتاريخ، كما قاسينا الأمرّين باسم التاريخ، أتانا الغزو الصليبي في إطار من التاريخ، وتجدد في مطلع هذا القرن يحدوه التاريخ، وابتلينا بشر ما بليت به أمة وراء ادعاءات وأساطير نسبت إلى التاريخ.

وتعددت المذاهب السياسية والاجتماعية وكل منها يعتمد على تفسير للتاريخ. ولعل كل هذا يبرر اختيار موضوع هذه المحاضرة.

إن النظرة إلى التاريخ ـ دراسة وكتابة ـ تتصل بصورة وثيقة باتجاهات الوعي العام وبالسوية الثقافية، ويتمثل فيها التفاعل أو التصادم بين الآراء والمفاهيم الموروثة وبين الآراء والاتجاهات الجديدة. ولئن كانت هذه فرضية أكاديمية بديهة، فإنها تحتاج إلى بعض التحديد والتعديل حين ننظر إلى الكتابة التاريخية لدينا.

فالكتابة التاريخية الحديثة عندنا، وهي لا تكاد تتجاوز القرن، لم تنم من الأساليب الموروثة، وإنما بدأت مع النهضة الحديثة متأثرة بالأساليب الغربية وبالأطر والنظريات الحديثة (شرقية وغربية). وهذا بث فيها حيوية جديدة، ولكنه أدخلها في فترة تقليد ومتابعة ما تزال تتخلل القسم الأكبر منها. وقد يكون هذا مفهوماً حين ننظر إلى التاريخ جزءاً من الحركة الثقافية، ولكن مثل هذه النظرة تصدق على العلوم الصرفة أكثر منها على العلوم الاجتماعية. ذلك أن حقل التاريخ كان وما يزال يتأثر بنظرات ومفاهيم عامة تؤثر فيه وقد تعرقل تقدمه.

إن صلة التاريخ وثيقة بالاتجاهات الفكرية وبالتطورات العامة، يتأثر بها ولا يخلو بدوره من أثر فيها، وهذا يوضح تباين الاتجاهات في تعريف التاريخ،

وبالتالي في تحديد دوره. فهناك من يراه البحث عن الحقائق وتدوينها، وهي نظرة تغلب في القرن التاسع عشر بصورة خاصة.

وهناك من يعتبره ربط الحقائق وتفسيرها. فالمؤرخ يختار المادة الأولية، ثم يكسبها مفهومها التاريخي. والمؤرخ في الحالين هو محور الموضوع. وبهذا المعنى قال كروجيه: «إن التاريخ كله تاريخ معاصر». يريد بذلك أن التاريخ يتكون في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وبضوء مشاكله، وإن العمل الرئيسي للمؤرخ لن يكون التسجيل بل التقدير.

ولذا، ففهم أي دراسة تاريخية يتطلب فهم المؤرخ: اتجاهاته ونظراته.

وهناك فريق يؤكد الصلة والتوازي بين المؤرخ وحقائق التاريخ، فالمؤرخ دون حقائق لا جذور له، والحقائق دون مؤرخ تبقى دون حياة أو معنى. فالتاريخ هو عملية تفاعل متصل بين المؤرخ وحقائقه، أو «حوار متصل بين الماضي والحاضر».

وتعريف التاريخ، وكذا تفسيره الحديث، يرتبطان أساساً بسير المجتمعات الغربية، وبتطور الفكر الغربي. إن نظرة خاطفة إلى علم التاريخ تظهر ذلك.

مر العصر الوسيط الذي سيطرت فيه الكنيسة وساد الاتجاه الديني، ونحا التاريخ فيه إلى تفسير المشيئة الإلهية، ثم خلفه عصر النهضة الأوروبية، وفيه ظهر الاتجاه إلى تأكيد دور البشر ومسؤوليتهم في أحداث التاريخ.

وتلت عصر النهضة فترة محافظة جديدة، اعتبر التاريخ فيها سبيلاً للمحافظة على الأوضاع القائمة، وانصبت العناية به على حفظ الكيانات.

وجاء عصر التنوير، فظهر اتجاه جديد، هو أن حقل التاريخ مفيد لفهم فعاليات البشر، ولكنه ليس طاغية يتحكم فينا، وظهرت النزعة العقلية، وسادت فكرة التطور والتقدم البشري. ولما قامت الثورة الفرنسية أعلنت ـ فيما أعلنت ـ انتصار العقل البشري، وبشرت بإقامة مجتمع جديد يستند إليه.

وظهرت الرومانتيكية بعد فترة الثورة، إثر خيبة الآمال فيما حققته الثورة الفرنسية، وراحت تعلن عضوية التاريخ، وأن فيه قوى استمرار واتصال، رغم أن بعض هذه القوى غير ظاهر أو واضح.

ولما حصل التقدم العلمي، ورافقه تأكيد قوانين الطبيعة، برز الاتجاه إلى ربط التاريخ بالعلم، وقامت المدرسة الإيجابية في القرن التاسع عشر، وحاولت أن تجد للتاريخ، ومن التاريخ، قوانين لتطور المجتمعات ونماذج لذلك التطور. فقام هيغل

يؤكد فكرة العقل الفعال، ونادى بأن البشرية تسير إلى عصر ذهبي، وأن الفكرة أو العقل وراء تطور التاريخ.

ومن هذه الفرضيات ذاتها، ظهرت وجهة توازي فكرة هيغل وتقلبها؛ فهي تؤكد أن تبدل طرق الإنتاج وتغير ملكية وسائل الإنتاج وما يحدثه ذلك من علائق عامة جديدة تكمن وراء حوادث التاريخ. وتحولت ديالكتيكية هيغل النظرية إلى ديالكتيكية مادية لدى ماركس. ولئن رأى هيغل في التاريخ مجالاً لتبرير فلسفته ولخدمة بروسيا المتوثبة، فإن ماركس رأى في التاريخ وسيلة لإحداث ثورة في صالح الطبقة العاملة. وكل منها انتهى أسلوبه الديالكتيكي عند فكرة اعتبرها نهاية المطاف.

وهكذا ساد اتجاه إلى تفسير التاريخ في أطر من القوانين والمراحل. ولعل آخر من حاول التعبير عن هذا الاتجاه في شيء من التوسع هو المؤرخ أرنولد توينبي في كتابه **دراسة للتاريخ**.

وهذا الاتجاه بدوره أدى إلى ردود فعل لدى كثير من المؤرخين، رأوا أنهم لا يستطيعون أن يهملوا دور «المجهول» في التاريخ، أو أن يغفلوا التعقيد في الظروف واختلاف الإمكانيات، وراحوا ينشدون توازناً بين الفرد والمجتمع، بين الظروف وإمكانيات الإبداع في التاريخ.

ومع أن بعض النظريات حالفها التفوق وكان لها الشيوع في فترة ما، إلا أننا نرى دوماً تبايناً في الآراء وتعدداً في وجهات النظر. وقد تباين الرأي بين من يأخذ بنظرية أو بفكرة أساسية في تفسير التاريخ، كفكرة (الحرية) أو (العقل المسيطر) أو (البطل) أو (الجماهير) أو (تبدل ملكية وسائل الإنتاج)، وبين من لا يرى ذلك ولا يريد إلا الاستقراء. وفي حين نادى البعض بالحتمية أو التغيير الموجه في تاريخ المجتمعات، رفض الآخرون ذلك ولم يتبينوا شيئاً منه. وهذا يشير إلى أن البعض رأى في التاريخ وسيلة لإحداث ثورة أو تبدل. في حين إن البعض الآخر رأى فيه وسيلة للمحافظة على أوضاع أو كيانات قائمة أو بالأحرى عامل ركود وجمود.

وإذا كانت هذه الآراء والتحليلات قامت في إطار سير التاريخ الغربي، فإن تطورات حديثة خارج أوروبا أثرت بدورها في فهم التاريخ. تلك هي النهضات القومية والحركات الاستقلالية والتحررية، خاصة في آسيا وأفريقيا.

لقد أدخلت هذه الحركات والتحولات. لأول مرة وبصورة مؤثرة، عاملاً جديداً في فهم التاريخ عند الغربيين، إذ جعلتهم يعيدون النظر في فكرة كانت

ملازمة لهم، وهي أن التاريخ العالمي إن هو إلا التاريخ الغربي، وأن كل خبرات البشرية انتهت إليه، وأن التاريخ الغربي هو منطلق التاريخ ونهايته. بدأ بعض المؤرخين يقدرون أن هناك شعوباً وحضارات يجب أن تفهم، وأن النظر إلى التاريخ على أنه التاريخ الغربي نظر خاطىء وأدركوا أن هناك نظرات إلى التاريخ غير النظرة الغربية، بل إن فهم تاريخ أية أمة يبدأ في نطاق تجربتها التاريخية ولدى أبنائها. وكل دراسة تأتي من الخارج لتاريخ أمة ما إنما تعبر عن نظرة جانبية يتعذر في الغالب أن يتمثل صاحبها طبيعة تاريخ الأمة أو روح حضارتها.

ـ ٢ ـ

بعد هذا، لنا أن نتساءل عن نظرتنا إلى تاريخنا وعن صلة هذه النظرة بالحاضر.

ونحن نلاحظ مبدئياً صلة وثيقة بين الوعي العربي الحديث والاهتمام بالتاريخ العربي. فمنذ فجر النهضة ذهب البعض إلى دراسة التاريخ العربي لتكوين الثقة بالنفس وبالإمكانيات، أو رداً على الذين رأوا الخمول ظاهرة متأصلة في تكوين الشعب وفي إرثه. وأدى هذا الاتجاه إلى الاهتمام بفترات معينة من التاريخ العربي، تلك التي تظهر القوة والازدهار.

ورافق ذلك شعور بأهمية الحضارة وبضرورة بحثها باعتبارها خير ما تنتجه الأمة ودليلاً على قدراتها الإبداعية، مما دفع إلى دراسة جوانب منها في عصورها المشرقة.

وهناك حافز آخر، أحدث مما ذكر، دفع إلى الدراسات التاريخية، وهو الشعور بأن فهم الماضي ضرورة لإدراك الحاضر، وأن تكوين الوعي التاريخي ضروري لفهم مشاكلنا الحاضرة وللإعداد لمستقبل أفضل. وقد أدى هذا في الغالب إلى كتابات في أطر عامة، كما أنه تمثل في دراسة فترات تقع خارج نطاق العصور الزاهرة.

وكانت الحاجة إلى كتب دراسية، وخاصة في الدراسة الجامعية، سبباً لوضع الكثير من المؤلفات، ويتصل بذلك كتابة الرسائل الجامعية في نواح مختلفة من التاريخ العربي، وبين هذه المجموعة مؤلفات قيمة.

ولئن قامت الجامعات بدور يستحق التنويه به في دراسة التاريخ العربي فإنها ما تزال متخلفة في هذا المجال، ذلك أنها صبت جهودها على التدريس، ولم تعر البحث أسلوباً ونتاجاً، ما يستحق من أهمية. وهذه ناحية أساسية في نطاق تاريخ

ما يزال جله لم يبحث، كما أنها ضرورة أولية لتكوين مؤرخي المستقبل.

وبعد هذا فهناك الميول العلمية والرغبات الفردية، وبعض الاتجاهات، عربية عامة أو إقليمية، جنب الشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة، وهذه جميعاً حفزت على الكتابة التاريخية، ودورها يختلف من قطر إلى آخر.

ولكن هل لدينا تفسير أو تفاسير للتاريخ العربي؟ لقد عرض المؤرخون القدامى للتاريخ الإسلامي والبشري في نطاق نظرات معينة، فتخللت مؤلفاتهم تفاسير مختلفة.

فقد رأى البعض التاريخ البشري، بما فيه تاريخ العرب، تعبيراً عن المشيئة الإلهية، وهي نظرة تتمثل في عرض الرسالات المتتابعة، منتهية بالإسلام، ليصبح التاريخ بعده تاريخ أمة واحدة هي الأمة الإسلامية، وقاعدتها العرب، ولنا في الطبري **تاريخ الرسل والملوك**، النموذج الأول لهذا الاتجاه.

ورأى البعض في السيرة النبوية دليلاً وهدى، فانصبت الجهود على دراستها وتدوين ما يتصل بها لتكون قدوة، مؤكدين بذلك دور الرسول (ﷺ) في تكوين الأمة وأثره الكبير في تكوين الأجيال الجديدة، وكتاب **مغازي الرسول** للواقدي **والسيرة النبوية** لابن إسحق من النتاج الرائع في هذا الاتجاه.

وفسر البعض التاريخ العربي ـ الإسلامي على أنه تعبير عن دور الأشراف العرب الذين خرجوا بالإسلام وحملوا رايته ونظموا دولته، ونشروا العربية وكوّنوا المجتمع الجديد، وأنت تجد في مؤلفات البلاذري وخاصة **أنساب الأشراف** تعبيراً عن هذه النظرة.

ورأى آخرون في التاريخ سجلاً لصراع بين الفضيلة والانحراف وفسروا التاريخ تفسيراً أخلاقياً، وأكدوا أنه في جوهره سجل يقدم العبرة بتصرفات البشر وتجاربهم، ويعطي الأدلة لتلافي الأخطاء ولتجنب الانحراف وللاهتداء للأفضل. ومن يطالع كتاب **تجارب الأمم** لمسكويه يجد نموذجاً لهذا المنحى.

وكما رأى البعض في التاريخ سجلاً لأفراد في مراكز القيادة، سياسية أو عسكرية، فإن البعض الآخر توسع ورأى التاريخ سجل فعاليات كافة المجموعات أو عدة منها، من فقهاء ومحدثين وأدباء وكتاب وزهاد، بل وحتى أبسط الأفراد، ونحن نجد في مثل **جامع التواريخ** للقاضي التنوخي وفي بعض مؤلفات ابن الجوزي صوراً ناطقة لهذا الاتجاه.

وأخيراً هناك تفسير اجتماعي حضاري للتاريخ، عرضه **ابن خلدون** وأراد أن يربط بين تطور المجتمعات من البداوة حتى الترف الحضاري من جهة، وبين قيام الدول وقوتها وضعفها وانهيارها من جهة أخرى. فهو يقدم قوانين لنشوء المجتمع والدولة ولتطورها وانحلالها. وقد يكون ابن خلدون أول من حاول رسم قوانين لتطور المجتمعات البشرية.

وحين ننظر إلى هذه التفاسير، في إطار الفترات التي قامت فيها، نراها ذات صلة وثيقة بالتطورات العامة ـ سياسية واجتماعية وثقافية، في المجتمع العربي وتحليلاً للتاريخ بضوئها.

ولن يفوتنا أن نشير إلى أن جل التواريخ في القرون الأولى (بما في ذلك الطبري والبلاذري) تؤكد مسؤولية البشر، ودور الإرادة في سير المجتمع، وتولي الحركات الثورية اهتمامها، وهي تصورها مشروعة إن لم تدع بأنها واجبة. هذا في حين ظهرت فيما بعد مؤلفات تظهر الأمور مفروضة، ولا تترك مجالاً يستحق الذكر لحرية عمل أو إرادة.

وكان من أثر فترات الركود والتسلط الأجنبي أن ضمر الإنتاج التاريخي، وأن تحول إلى جمع أو تدوين دون فلسفة أو تطور في الأسلوب.

ومع مطلع **عصر النهضة** اتصلنا بالفكر الحديث وبتفاسيره التاريخية عن طريق الدراسة أو المطالعة، وبدأت الكتابة التاريخية الحديثة في جو من الرواسب من جهة، والتطلع والتوثب من جهة أخرى، ونحن لا نشكو القلة في المؤلفات التاريخية، فالإنتاج في التاريخ على تنوع مستوياته وافر لا يخلو من خصب، ولكن موضع التساؤل هو دقة الأسلوب ووضوح الفكر.

ومع تسليمنا بأن قسماً كبيراً من المؤلفات لا ينطوي على فكرة واضحة أو اتجاهاً معيناً، فإننا نلاحظ بعض الاتجاهات، وهي تشعر بفجوة بينها وبين المؤلفات القديمة، وتشير إلى تطور واضح في الوقت نفسه.

فهناك مؤلفات تتخللها فكرة العروبة وتتناول تاريخ العرب في هيكل متماسك، وبعضها تتخلله الفكرة القومية في التحليل والاستنتاج. إن فكرة الأمة محور هذه المؤلفات، ولكنها فكرة الأمة بمفهومها البشري الحديث لا بمفهومها الديني، وهذه الفكرة تظهر كذلك في مؤلفات في التاريخ والحضارة، بل إنها تسود مؤلفات تحمل اسم تاريخ الإسلام وهي في حقيقتها تتناول تاريخ العرب وحضارتهم.

ومن آثار هذا الاتجاه الالتفات إلى تاريخ الشعوب دون إغفال الخلفاء أو الأمراء، ليظهر الكاتب وحدة تاريخ الأمة واتصاله وليتحاشى الدراسة على أساس الأسر الحاكمة وما يرافقها من تجزئة وإغفال لمجرى التاريخ ولوحدة سيره.

وهناك مؤلفات ودراسات تحوي نظرات إسلامية في عرض التاريخ العربي وخاصة الصدر الأول منه، وهي في الغالب تلخيص لمصادر أولية معينة أو اقتباسات منها، وينطوي بعضها على شيء من التحليل، ويتمثل هذا الاتجاه بصورة أوضح في دراسات لمظاهر من الحضارة العربية الإسلامية أو في مؤلفات قصدت بها الثقافة العامة.

وظهرت دراسات محورها دور الأفذاذ في التاريخ العربي، ومع أنها ليست متبلورة بشكل يعبر عن فلسفة البطولة في التاريخ إلا أن البعض يحمل هذه الفكرة دون شك ويؤكدها. ولسنا ندخل في هذا الإطار ما كتب عن السيرة، وهو قائم بذاته ووافر، ولكننا نلاحظ أنه يتجه أحياناً إلى توضيح بداية تكوين المجتمع العربي الإسلامي، ومنطلق هذه الأمة في أهم أدوارها.

وظهر اتجاه إلى العناية بالنواحي الاقتصادية ـ الاجتماعية في التاريخ العربي، وتمثل في دراسة جوانب من التاريخ الاقتصادي العربي، كما تمثل في دراسة بعض الحركات الاجتماعية بضوء الظروف العامة المحيطة بها، وخاصة الاقتصادية، والخروج بها من نطاق المفاهيم التقليدية التي تسمها بأنها هرطقات أو ثورات سياسية إلى التنبيه إلى أثر التطور الاقتصادي الاجتماعي في قيام حركات تنادي بالعدالة الاجتماعية وبتغيير أوضاع المجتمع.

ومن المتعذر أن توضع مثل هذه الدراسات في إطار واحد، فهي تتراوح بين الاهتمام بجوانب من التنظيم المالي كالضرائب، إلى مؤلفات تهدف إلى إظهار دور العوامل الاقتصادية في أحداث أو حركات معينة، فتعبر عن تشابك كافة جوانب الحياة في إحداث التاريخ، أو أنها تتبنى فكرة التفسير الاقتصادي للتاريخ، كما أننا نحس بأثر فكرة التفسير المادي للتاريخ في قليل من المؤلفات، وإن لم نجد تفسيراً مادياً للتاريخ العربي.

إننا نرى اتجاهات وفلسفات تؤثر بعمق في هذا المجتمع العربي ـ إسلامية، أو قومية باتجاهها المثالي أو بمحتواها الاشتراكي العربي أو ماركسية ـ وجنب هذا نرى توفر إمكانيات البحث ووسائله أكثر من الفترات السابقة، كل هذا جعل بعض الباحثين يتحدث عن الاتجاه العربي، والاتجاه الإسلامي والاتجاه الاشتراكي في

كتابة التاريخ، وأنا لا أرى ذلك بوضوح خارج مؤلفات للثقافة العامة، وعلينا أن نميز بين الدوافع للكتابة، وبين احتوائها على فلسفة أو فكرة غالبة. ولست بهذا أدعو إلى فلسفة تاريخية معينة وتطبيقها على التاريخ العربي، ولكني أريد أن أقول إننا لم تتكون لدينا مدارس تاريخية ولم تتكون لدينا فلسفة أو فلسفات تاريخية محددة.

وأريد أن أقول لتكن عندنا فلسفة أو اتجاهات، ولنفتح عقولنا ومواهبنا لتفهم الفكر البشري وللإفادة منه، على أن ندرك أن ذلك لن يكون بقسر التاريخ في القالب الذي نريد، ولن يكون للفكر عندنا أصالة إن لم يستند إلى فهم تحليلي نقاد لتاريخ هذه الأمة ولخبراتها في الحقول المختلفة.

بل إننا ما نزال غير واضحين حتى في نظرتنا إلى التاريخ العربي ككل، بين من يرى أن التاريخ يشد إلى الوراء ويقف في طريق الحركة والانطلاق، وبين من لا يرى الخير إلا في العودة إلى التاريخ وانتقاء صفحات منه، وبين من يرى التاريخ ضرورة لفهم الحاضر وأن أي بناء جديد لا يستقيم دون جذور راسخة.

يرى التاريخ عبثاً أحد اثنين، واحد يريد تطبيق فلسفة حديثة، ويخيل إليه أن ذلك يوجب سحب الغطاء على الماضي والبدء على أرض جديدة. ولعل من ينظر هذه النظرة يظن التاريخ كتباً وحسب، وينسى أنه حي بشكل أو آخر، في ذاكرة الأجيال وفي الكثير من نظراتهم. وآخر يخشى هذا الاندفاع في تمجيد الماضي وفي إضفاء حرمة خاصة عليه، ويرى بريق الخيال يحيط الماضي ويجر إليه، ويجد في ذلك سبيلاً لنسيان الحاضر وإغفال مشاكله والضياع في جو الماضي، وبذلك يستحيل الماضي إلى عائق عن الحركة والانطلاق.

ولا بد لنا أن نقر أن وجهة الكتابة التاريخية في الغالب تساعد على هذا التخوف. فقد انصب الكثير منها على صور مشرقة تتحاشى فترات الضعف أو المرض، وتظهر هذا التاريخ وكأنه حركة بناء متصل أو تقدم مستمر، دون مشاكل ودون قلق واضطراب، وبالتالي تعرض لهذا التاريخ صورة عاطفية، لا تنير في شيء ولا تمكن من الإفادة في فهم المشاكل والأوضاع التالية أو الحديثة.

وبعد هذا فلعل دراسة التاريخ العربي التي تستند في الغالب إلى الشخصيات والأسر تعطي صورة مربكة، فنحن لا نجد التاريخ في الغالب إلا سجلاً للأمراء والخلفاء وكأن التاريخ من صنع أفراد وحدهم. ومع أن بعضهم له دور خطير، إلا أننا لا نرى الأمة ودورها، ولن نرى هذا التفاعل والارتباط بين الفرد والجماعة، وهذا اتجاه له أثر سلبي، يحول التاريخ إلى سلسلة تراجم ويتنافى

ومتطلبات حياتنا العامة وسويتنا الفكرية وبالتالي يزهد البعض وينفر البعض الآخر.

ومع أننا نقدر أننا ما نزال نعيش الكثير من أحداث تاريخنا بعواطفنا وبقصصنا وبنشأتنا، وأن ذلك يواجه الباحث بمشاكل معقدة إن لم نقل بأخطار في بعض الدراسات، إلا أن هذا بالذات يفرض بذل كل جهد للبحث العلمي الدقيق. ولئن خرق بعض الباحثين هذا الجدار، وحاولوا كشف جوانب معقدة أو حركات أو هزات اجتماعية، فإنها محاولات ما تزال محدودة في نطاقها وأثرها، ولن يقبل هذا في عصر سمي عصر التاريخ، وتتحرك القوى فيه باسم التاريخ، وتقدم النظريات الكبرى التي تحرك الفكر العالمي على أسس وتحليلات تاريخية.

إننا إن أردنا أن يكون لتاريخنا معنى، وأن تكون لدراسته قيمة وأثر، فلا بد لنا أن نعيد التفكير فيه، موضوعات وأساليب بحث، ونقطة البدء في ذلك الجامعات.

والجامعات بحاجة إلى أن تعيد النظر في أساليبها وبرامجها في حقل التاريخ، فليس المهم أن يستوعب الطلبة مادة، وإنما الأصل أن يتعودوا أسلوب البحث، وأن يتدربوا على النقد، وأن يوجهوا ليستطيعوا التفكير بأنفسهم، وإن صح هذا في الحقول المختلفة فإن في حقل التاريخ أوجب وألزم.

ولن يتيسر ذلك إلا إذا أكدت الجامعة البحث وإلا إذا توفر الأساتذة على ذلك. لقد صار تدريس التاريخ ـ أحياناً ـ قصة معادة وليس ذلك إلا لعدم إعطاء البحث حقه، فليس فيه ما يسترعي اهتماماً أو يثير تفكيراً جديداً، والبحوث وحدها كفيلة بفتح آفاق جديدة، وبالخروج من طوق الركود والتكرار، ومتى تمثلت روح البحث في عمل الأستاذ انتقلت إلى النابهين من طلبته واكتسب الموضوع أبعاده وحيويته.

وقد اعتدنا أن نتحدث عن الأسلوب العلمي في البحث التاريخي، وهذا مفهوم حديث، ولكني أرى أن هذا الأسلوب إن أتى ثمراته في بحث التاريخ الغربي، فإنه لن يحقق ذلك وحده في تاريخنا لاختلاف طبيعة المصادر الأولية بين الثقافتين نتيجة اختلاف المفاهيم والأساليب. فنحن بحاجة إلى أن نعرف مصادرنا وإلى أن نميز الأصول من الفروع والتاريخ من القصص، وإلى أن نحدد بعد ذلك تسلسل مصادرنا التاريخية. وبجنب ذلك يلزمنا التحقق من صحة النصوص والتخلص من أخطار النساخين وتزييف الرواة والمدلسين، وقد نجد في مصطلح «الحديث» ما يساعد على هذا، ولئن ساعد مصطلح «الحديث» على نقد الروايات

والنصوص، فإن أسلوب البحث العلمي أساس في البحث التاريخي. إننا بحاجة إلى مصطلح للتاريخ العربي يأخذ من مصطلح «الحديث» ومن المصطلح التاريخي في عصرنا لنتمكن من نقد النصوص، ومن ثم بحث التاريخ العربي بروح تاريخية بناءة، ولنستطيع دراسته على أنه تاريخ بشر مر بتجارب في أمكنة وأزمنة محددة.

ولقد أفدنا من دراسات المستشرقين وأساليبهم، ولكن الوقت حان لتكون لنا أساليب بحث ومواضيع اهتمام، ذلك أن المستشرقين على فضل بعضهم، أبناء بيئات أخرى، وطبيعي أن تتجه دراساتهم إلى نواح قد لا تكون ما يعنينا، كما أن كل دراسة من غير أبناء الأمة تبقى محدودة في نظر من يتطلع من الخارج إلى بيئة دون أن ينفذ دائماً إلى جوها وطبيعتها. وهذا من الفرضيات المألوفة الآن.

وهناك ناحية أخرى، هي أن البحث التاريخي لم يعد ساحة لكل متجول، فالذي يبحث تاريخ الفقه والتشريع يحتاج إلى إلمام بمبادئ القانون على الأقل، وباحث تاريخ الفكر العلمي يحتاج إلى أساس في العلوم، وباحث التاريخ الاقتصادي يحتاج إلى قاعدة من علم الاقتصاد. أما المؤرخ الذي يبحث كل شيء، كما فعل الكثير منهم، فلن يكون أكثر من جامع مادة دون استيعاب لمفهومها أو لمدلولاتها، وبالتالي لن يكون نتاجه إلا متخلفاً عن مثله في البحوث التاريخية الحديثة.

ـ ٣ ـ

وحين أشير إلى الدراسات الخارجية، وأنقد جانباً منها فإني لا أقلل من قيمتها في إطارها، ولكني أرى صلة التاريخ الوثيقة بمشاكل الحاضر.

وليست هذه ظاهرة حديثة أو نتاج تيارات أو فلسفات جديدة، بل إن مؤلفاتنا التاريخية القديمة ذاتها تتضمن تعبيراً واضحاً عن هذا المفهوم، فاختيار المشاكل التي تبحث والعناية بنواح أو فترات معينة من التاريخ أكثر من غيرها، ليس إلا نتيجة لظروف المجتمع الذي يعيش فيه المؤرخ والباحث. وهذا ما نقصد حين نقول: إن التاريخ لن يكون له معناه إن لم يتصل بالحاضر، ومثل هذه الصلة تلقي الضوء على جوانب حيوية في حياتنا. ولآخذ مثلاً لذلك:

متى التفتنا إلى تاريخ الحروب الصليبية؟ هل كان ذلك إلا في السنين الأخيرة؟ إن التاريخ لا يعيد نفسه، ولكن هناك قوى ومؤثرات جغرافية وبشرية وذكريات تاريخية أحياناً يبقى دورها وتؤثر في صياغة الأحداث. لقد التفتنا إلى الحروب الصليبية ورحنا نحاول فهم القوى والأحداث، وقليل من حاول أن يحلل

نظرة أهل البلاد إلى هذا الغزو الأجنبي وأساليب مقاومتهم له، وتجمع القوى لضربه وما تطلب من جهود وتضحيات. وحين نعيش حاضر صراعنا المرير مع الصهيونية الغاشمة، تغتصب الأرض وتشرد الأهل وتهدد الأجيال بظلام وعبودية، وتهدد كل مقومات الأمة، تتخذ الدراسة روحاً ومعنى. لعلنا نبدأ بتفهم أسرار دوام الاحتلال الصليبي وتفهم دور السيطرة البحرية للغزاة وتوفر المواصلات البحرية ـ من جهة ـ، والهجرة المستمرة إلى فلسطين ـ من جهة أخرى ـ في إدامة هذا الغزو، ولعلنا ندرك بعد ذلك أن إرباك الطرق البحرية وانقطاعها، وقطع سبل الهجرة كانت بداية النهاية للغزو الأجنبي، ولعلنا نرى قبل ذلك وبعده أن التجزئة والأطماع وغلبة المصالح الضيقة المتضاربة ووجود الرؤساء في واد وشعوبهم في واد، وعشى الأبصار عن الخطر، كانت وراء الكارثة. ولعلنا نرى الإدراك المتزايد آنئذ بأن الغزو استهدف الأمة، وديار الأمة، وحين أدرك ذلك توحدت قوى الأمة، وأمكن انصهار أبنائها قادة وجماهير في وحدة الهدف، وأمكن اجتماع الأقطار المحيطة بفلسطين من الجنوب الغربي إلى الجنوب، فالشرق فالشمال الشرقي، في وحدة موحدة ضربت الغزاة وأعادت للأرض حريتها وللأمة كيانها.

ولأذكر مثلاً آخر. ندرس انتشار العرب ـ الفتوح، وهجرة القبائل وإنشاء مراكز حضارية. . إلخ. ولكن أين الجغرافية التاريخية، وأين الخرائط والأطالس التي توضح هذا التاريخ للقارئ أو للطالب حتى في أعلى المستويات الجامعية؟ لا تظنوا أني أدافع عن الجغرافية، ولكني أذكر بالأرض وبدورها في حركة التاريخ، أليس التاريخ تفاعل البشر والأرض في زمان ما؟ إننا ما نزال نغفل الأرض، وما نزال دارسين وباحثين، نفكر بالبشر وحدهم كأنهم يعيشون في فراغ، وكأن الأرض لمن نزل، ألا تشعرون معي الآن وفي واقعنا الذي نعيشه أن هذه نظرة ضياع، نشأت عن وضع الدراسة التاريخية على رف التاريخ بدل أن تكون شيئاً عضوياً يعبر عن حياة ذات أبعاد تتصل، وتتطلع إلى آفاق المستقبل؟

ولا بد لي أن أشير إلى التجزئة في تاريخنا، ودور النظرة العاطفية في ذلك، وهي نظرة تحفها الأخطار من كل جانب، هل ينتهي تاريخ العرب بسقوط بغداد أو بسقوط الأيوبيين؟ وهل يبدأ تاريخهم ثانية بالقرن التاسع عشر، أوله أو وسطه؟ ألا يلفت النظر أننا لا نجد مؤلفاً كتب بالعربية عن تاريخ العرب يتناول هذا التاريخ وحدة متصلة؟ نريد أن نقول: إننا ننكر قروناً طويلة، ننكر وقوعها وآثارها الخطيرة ـ مهما كانت سلبية ـ في حياتنا، لنستيقظ على أجزاء يتابع كل سبيله! وهل نتذرع بسعة الموضوع أو بصعوبته؟ لا أظن ذلك وأمامي الجامعات

تسير على النسق نفسه وتتبع النهج نفسه. وكيف يكون لتاريخ أمة صلة بحاضرها، بإرثه وبنقاط قوته وبمآسيه وآثاره، إن أغفلت قروناً من تاريخها تاركة فجوة واسعة قبل يقظتها؟ وإذن، فمن أي شيء استيقظت وأي مشاكل واجهت وما تزال؟

إن هذا نتيجة نظرة عاطفية، تريد أن تكون ثقة لدى أصحابها بأنفسهم بإظهار الماضي العظيم وإخفاء الماضي الأليم أو نسيانه، ولا تقتصر على ذلك، بل إنها تتجاوز الصفحات المقلقة من الفصول المشرقة، ثم تمعن في ذلك حتى تفضي إلى نوع من الغرور. ولكن الخطر هنا لا يقتصر على تقطيع تاريخ الأمة وعدم فهم تكوينها وواقعها، وهو أمر خطير، بل إنه يؤدي حتماً إلى ردود فعل لدى الشباب حين لا يجدون مجالاً لفهم واقع بضوء ماض، وحين تتعذر عليهم المقارنة فيندفعون في اتجاه مضاد، وخاصة إذا رافق مثل هذا الاتجاه نوع من التعصب، أو رافقه اهتمام بالتاريخ السياسي والعسكري، فلا يرى الجيل فيه إلا سلسلة مملة من المعلومات لا تاريخ أمة متشابك النواحي تتمثل فيه المشاكل والإنجازات وتتوالى فيه فترات القوة والضعف، ولكل ظروفها وأسبابها، وقد يؤدي هذا الاتجاه أحياناً إلى الخمول أو التواكل.

إن فهم تاريخنا، بل وفهم ذاتنا ونقد إرثنا وتقويمه، وتكوين جيل يعي مرحلته وله فكره، إضافة إلى ما يفرضه البناء العلمي المتين ومتطلبات العصر، كل ذلك يوجب علينا أن ندرس تاريخنا بروح علمية ومن منطق الفكر لا العاطفة، وأن نعي أن تاريخنا متصل الحلقات، فالأمة التي تتنكر لوحدة تاريخها وتخشى أن تنقد ذاتها إنما تتنكر لوجودها ولمصيرها وتتنكر للعلم في وقت واحد.

وليس ما أقول مجرد تأمل عقلي، بل إنه جانب مما يتطلبه حاضرنا وسوية الفكر عندنا.

إني أرى أن نعيد النظر في مفهوم التاريخ لدينا، وفي أساليب بحثه وتدريسه، وأن نبدأ التفكير بكتابة تاريخنا من وجهة نظرنا إن أردنا أن يكون لتاريخنا معنى ولفكرنا أصالة..

الفصل السادس

فلسفة التاريخ(*)

(*) نشرت تحت عنوان: «فلسفة التاريخ: عرض تاريخي،» **عالم الفكر**، السنة ٢، العدد ٢٤ (١٩٧١).

- ١ -

اختلفت النظرة إلى التاريخ باختلاف العصور، لصلتها الوثيقة بالوضع الحضاري وبالتطورات الثقافية. وتأثرت دراسة التاريخ وفكرته بتطور الفكر العلمي والفلسفي خاصة. وساهم الفلاسفة والمؤرخون معاً في فلسفة التاريخ، وربما كانت مساهمة الأولين أكبر.

ونحن أمام وجهات نظر وآراء متباينة في التاريخ ومفهومه، يمكن ملاحظتها في خطين عريضين: **أولهما** يحاول استنباط قوانين أو وجهات عامة لسير المجتمعات البشرية في التاريخ. **وثانيهما** لا يرى ذلك، ويقرر أن التاريخ مجموعة أحداث وأوضاع مفردة لا تنتظمها قوانين أو مبادئ عامة، رغم ما قد يكون بينها من ترابط وصلات سببية.

ويختلف أصحاب الاتجاه الأول بين من يصدر عن تأملات فلسفية، يشتق منها قوانين أو مبادئ يطبقها على التاريخ، ومن يقول بالتوصل إلى تلك القوانين والفرضيات بطرق تجريبية أو استنباطية من دراسة المجتمعات البشرية.

ويرى البعض في الخط الثاني، أن قصد الدراسة التاريخية هو فهم الماضي كما حدث، ويرفض الحكم في التاريخ. ويرى آخرون أنه لا يمكن عرض الماضي كما حدث، ولا بد من إصدار الأحكام. ويؤكد البعض أن جوانب دراسة الماضي تنطلق من مشاكل الحاضر واهتماماته، وأن هناك انتقاء في دراسة التاريخ، وأن هذه تصدر عن تمثلها في مخيلة المؤرخ وذهنه، وأن الحكم أمر طبيعي بل وحتمي.

ولا يعني ظهور نظرة جديدة تفوقها، كما لا يعني مرور فترة على نظرية سابقة انتهاء أثرها. ولعل هذا يجعل الأسلوب التاريخي أنسب لدراسة الموضوع.

ـ ٢ ـ

هناك فرعان مختلفان للبحث، يشار إليهما عادة بـ «فلسفة التاريخ»: **الأول** هو التحليل الفلسفي لعلم التاريخ، أي تشخيص منطق ومفاهيم وأساليب أعمال المؤرخين، و**الثاني** محاولة اكتشاف معنى أو دلالة في طبيعة المسيرة التاريخية، تتجاوز الفهم الذي يوصل إليه العمل التاريخي الاعتيادي[١]. ويشار إلى الأول بـ «الفلسفة النقدية» للتاريخ، وإلى الثاني بـ «الفلسفة النظرية» أو التأملية للتاريخ.

وسنتناول الفرعين معاً في نطاق التسلسل الزمني، كما ظهر في المجتمعات الغربية.

إننا لا نجد فلسفة للتاريخ في العالم القديم، وجاءت المسيحية فقدمت التاريخ على هيئة دراما، ببداية ونهاية حددتهما العناية الإلهية، ومراحل موسومة بحوادث لها دلالات عليا. وأنتج هذا التوجيه تفسيراً دينياً كلاسيكياً للتاريخ في **مدينة الله**[٢] للقديس أوغسطين (٤١٢ ـ ٤٢٦م) امتد أثره إلى قرون، وتمثل في عدد من الكتّاب المسيحيين، ووصل حده عند بوسويه سنة ١٦٨١م[٣].

والتاريخ، حسب هذا المفهوم، يسير وفق خطة رسمتها العناية الإلهية، وهو تاريخ عالمي يسير في اتجاه واحد وله هدف يتعدى التاريخ؛ فغرض المشيئة الإلهية الخلاص لا مجرى الحوادث الدنيوية. وهذه النظرية للتاريخ تأخذ صورة ظهور قيام الحكومات والدول وسقوطها، معتمدة في التحليل الأخير على التوجيه الخفي للمشيئة الإلهية. وهي تميل إلى إظهار الشرور والنكبات التي تحل بالبشر ـ من أوبئة وحروب ومجاعات وما شابه ـ باعتبارها عقوبات مناسبة ومستحقة لأعمال سيئة سابقة، أو وسائل ضرورية لتحقيق خير أعظم يمكن أن يرى أخيراً لتبريرها. وسادت هذه النظرة الفكر الغربي حتى عصر النهضة، ثم خبت لتظهر بثوب جديد في العصر الحاضر.

---

(١) كان هذا المفهوم هو السائد في القرن التاسع عشر.

(٢) Saint Augustine, *The City of God*, translated by Marcus Dods (New York: Modern Library, 1983).

(٣) Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire Universelle a monseignevr le davphin* (Paris: Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, 1681), et Voltaire, *Essay on the Manners and Spirit of Nations* ([n. p.: n. pb.], 1756).

ـ ٣ ـ

وبدأ علم التاريخ الحديث بعصر التنوير. وقد سبقه عصر النهضة والرينسانس، ببعض التمهيد، إذ جاء من التراث الكلاسيكي بنماذج جديدة للكتابة التاريخية، وهيأ لبدايات النقد التاريخي، ووضع الإنسان وسط الصورة، وبدأ تحرير التاريخ من الأساطير. وكتب مكيافللي تاريخ فلورنسا (١٥٣٢) وجعل الأمة وحدة الكتابة التاريخية، وكتب جويكيارديني تاريخ إيطاليا (١٥٦١) فقدم المثل لدراسة أمة في علاقاتها الخارجية. وسار على نهجهما آخرون.

وقويت وجهة النقد في أثناء الثورة البروتستانتية، بينما وسعت الاكتشافات الجغرافية والثورة التاريخية أفق التاريخ ليشمل أراضي وشعوباً غير أوروبية.

وفي أوائل القرن السابع عشر، لخص بيكون النظرة إلى التاريخ بأنه نطاق الذاكرة، أي أن عمل المؤرخ هو أن يستعيد الماضي ويسجله، وهذا يعني التخلي عن فكرة الخطة الإلهية. ورغم ظهور الشك بالمعرفة التاريخية وبعدم جدوى التاريخ، كما أعلن ديكارت، فقد ظهرت في أواخر القرن السابع عشر مدرسة جديدة للفكر التاريخي تعتمد على مبادئ النقد، وترى أنه لا يمكن لمصدر أن يقنعنا بحدوث ما نعرف أنه لا يمكن حدوثه، وأن من الضروري مقارنة المصادر بعضها ببعض والتنسيق بينها، إضافة إلى تدقيق المصادر المكتوبة بالبينات غير الأدبية (وثائق، آثار).

ظهرت الكتابة التاريخية للتنوير في مدرسة فولتير وهيوم وجيبون وآخرين في نموذج من التاريخ نُظّم وقدرت مادته بروح علمية متحررة، ووسعت فعالياتها إلى إطار التاريخ البشري كله وإلى مختلف عوامل المدنية، وفي نقدها للتراث. وهي في تفاسيرها النفسية وفي بحثها عن الأسباب تخطت العصور القديمة وعصر النهضة.

قال فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) إن المجتمعات البشرية تتحرك من ظلام الخرافات إلى النور المتزايد للعقل. ورأى مونتسكيو أن الاختلاف بين الشعوب والثقافات هو نتيجة اختلاف الجو والجغرافيا، وذلك يعني أن الحياة الإنسانية هي انعكاس للظروف المناخية والجغرافية، وأن التغيرات التاريخية ناشئة عن شيء واحد لا يتغير وهو فعل الطبيعة الإنسانية في ردها على المؤثرات المختلفة. فهناك صلة مركزة بين الثقافة وإطارها الطبيعي، ولكن الذي يقرر شكلها ليس حقائق البيئة بل ما يستطيع الإنسان عمله، وهذا يعتمد على أي نوع من الإنسان هو.

ومقابل شك هيوم[٤] في الفلسفة هناك إدوارد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٣) الذي يرى أن القوة المحركة في التاريخ هي اللاعقلانية البشرية، وغرض كتابه **انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية**[٥] نقض دفاع القديس أوغسطين عن المسيحية، إذ أوضح أن الإمبراطورية الرومانية كانت رمزاً للحضارة انهار أمام الهجوم المشترك للبربرية والمسيحية.

وجاء كتاب كوندورسيه **خطوط أولية لصورة تاريخية لتقدم الفكر البشري**[٦] تعبيراً بليغاً عن الإيمان بالتقدم البشري المتصل. وهو ينظر إلى مستقبل طوبائي يختفي فيه الطغاة وعبيدهم والقسس ومريدوهم، ويتصرف الناس وفق العقل في التمتع بالحياة والحرية وفي متابعة السعادة.

وهكذا، فبدل التفسير المسيحي للتاريخ، وضع مؤرخو التنوير عقيدة جديدة تستند إلى فكرة تقدم البشرية وانتصار العقل كهدف أعلى لها، ولكنها كانت فكرة تقدم دون تطور، ولذا أدت إلى نظرة محدودة، بالمبالغة في تقدير عصرهم، وإلى عدم تقدير العصور التاريخية التي لم يكن سلطان العقل فيها سائداً.

ـ ٤ ـ

وظهرت أصوات معارضة لأفكار التنوير في إيطاليا وألمانيا، ثم في إنكلترا بعد الثورة الفرنسية لدى بيرك.

قال فيكو[٧] إن التاريخ هو تاريخ نشوء وتطور المجتمعات البشرية ومؤسساتها، وأعلن مبدأ القيمة الذاتية لكل عصر، إضافة إلى التهيئة للعصر الذي يليه. وهو يرى أن بعض فترات التاريخ لها صفات عامة تتمثل في كل ناحية، وأن فترتين مختلفتين يمكن أن يكون لهما الطابع نفسه. ولاحظ أن الفترات المتماثلة في التاريخ تميل إلى التكرر بالتتابع نفسه، فكل فترة بطولة تليها فترة كلاسيكية ثم فترة انحطاط نحو بربرية جديدة، ولكنها بربرية تختلف عن بربرية فترة البطولة المعتمدة على الخيال؛ إذ

---

(٤) David Hume, *A Treatise of Human Nature,* edited by David Fate Norton (Oxford; New York: Oxford University Press, [n. d.]).

(٥) Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Chalfont St.: Sadler and Brown, 1966).

(٦) Marie Jean Antoine de Condorect, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, translated by June Barraclough (London: Weidenfeld and Nicolson, 1795).

(٧) Thomas G. Bergin and Max H. Fisch, *The New Science of Giambattista Vico* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1725).

هي بربرية تفكير استنفد قدرته الخلاقة فلا ينتج إلا أشكالاً مصطنعة جافية. ولكن حركة التكرار في التاريخ ليست دائرية بل حلزونية، فالتاريخ لا يعيد نفسه، ولكنه يجيء إلى كل مرحلة جديدة بشكل يختلف عما حصل من قبل. وهكذا فسر فيكو المجرى الكلي للتاريخ على مثال تنامٍ وانحلال ثقافي متكرر، ولكنه متكامل. ولذا فسير التاريخ لا يسمح بمعرفة المستقبل. وعرض فيكو بعض مبادئ النقدية في الطريقة التاريخية، محذراً من بعض الفرضيات أو التحزبات عند المؤرخين، ومشيراً إلى بعض النواحي الإيجابية، مثل أهمية الدراسات اللغوية في فهم التاريخ، وإمكانية الإفادة من الأساطير في معرفة فكر أصحابها وفي فهم التكوين الاجتماعي.

ولكن عمل فيكو أُهمل من قبل معاصريه، وتُرِك الأمر إلى الفلاسفة المثاليين من أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، لتحويل العناية الإلهية إلى قوة تاريخية بشرية. وبين هؤلاء كان أبعدهم أثراً كانط وهيردر وهيغل.

فالجيل الألماني، في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، كان يمزقه الصراع في قبول التنوير أو رفضه، وكان أن ظهرت الحركة الرومانتيكية.

فالرومانتيكية أكدت فكرة التطور المستمر في التاريخ، واعترفت بمعنى التراث، وقدرت دور الفردية واللاعقليه في التاريخ، ووجهت اهتمام المؤرخين إلى مشاكل جديدة، واقترحت أساليب جديدة لمعالجة التاريخ.

ـ ٥ ـ

وهنا نشير إلى سلسلة محاولات لوضع نظريات فلسفية للتاريخ، ووراءها فرضية مفادها أن التاريخ يمكن أن يدرس على سويتين: **الأولى**: إمكانية دراسات مفصلة لفترات أو جوانب من الماضي، بفحص وتوضيح أحداث وموضوعات وتطورات، ومحاولة فهم وتقدير خصائص المشتركين فيها. **والثانية**: لا ترى ما سبق كافياً، ولا بد من تجاوز الرواية والتحليل، إذا أريد أن يكون التاريخ أكثر من توالي أحداث لا طائل من ورائها. قال كانط: «فنسيج التاريخ ككل يبدو محيكاً من الحماقة والغرور الطفولي، وكثير منه من الشرور وحب التدمير». واقترح أن بإمكان الفيلسوف أن يجد غرضاً للطبيعة في الحركة الفردية للكائنات البشرية، وأن يسأل نفسه «فيما إذا كان ممكناً بضوء هذا الهدف، أن يكون تاريخ البشر ـ الذين يسيرون دون خطة لهم ـ سائراً بضوء خطة مقررة خلقية».

يرى كانط أن التقدم البشري في التاريخ يحدث وفق «خطة سرية» للطبيعة،

و«اجتماعية الإنسان اللااجتماعية» التي تدفعه ضد إرادته تقريباً إلى بناء نظام مدني عقلي، قومي ودولي. فهو يرى أن التاريخ ليس سجلاً للحكمة البشرية، بل يغلب عليه كونه سجل حماقة البشر وغرورهم وشرهم. فالتقدم في حياة البشر ليس نتاج خطة بشرية، ولكنها خطة الطبيعة ينفذها البشر دون إدراكها[٨]. وقد وضع كانط فرضيته الدالة، أو الاقتراح بأن الطبيعة وضعت قابليات معينة في البشر وضمنت تحقيق تلك القابليات عن طريق تلك الميول اللااجتماعية والتنافسية أصلاً (العناصر اللاعقلية واللاخلقية من غرور وطموح وطمع) والتي تبدو لأول وهلة بلاء البشرية. والصراعات التي تزخر بها صفحات التاريخ هي ذاتها التي تمنع الجمود وتدفع البشر دون تقديرهم إلى الأمام لخلق منظمات اجتماعية أفضل على الدوام، ولعمل ترتيبات ملائمة لتطور مواهبهم الأصلية. وهذه الخطة[٩] تبدو من الظواهر التي يدرسها المؤرخ، ولا يعني هذا أنه يوجد فكر فعلي يصنع إرادياً خطة تنفذ في التاريخ، بل يعني أن التاريخ يسير وكأنه يوجد مثل هذا الفكر. وخطة الطبيعة بنظر كانط، هي خطة تطور الحرية البشرية. فالطبيعة منحت الإنسان عقلاً ليكون عاملاً أخلاقياً، وغرضها من خلقه هو ظهور الحرية الأخلاقية، وسير التاريخ يدل على أنه تنفيذ هذا التطور. وسيأتي وقت يصبح فيه الإنسان عقلياً بالكلية، وعندئذ يأتي عصر السلم والعصر السياسي الذهبي، عن طريق تكوين نظام عقلي للحياة القومية والعلاقات الدولية.

كان كانط أبا التنوير، وجاء بعده هيردر وهو تلميذه، ولكنه ينتسب إلى عصر آخر. وإذ أراد كانط أن يوضح فكرة كتابه **تاريخ فلسفي**، فإن هيردر وضع كتابه **التاريخ الفلسفي**[١٠].

يرى هيردر أن التاريخ هو نتيجة تبادل التأثير لمجموعتين من القوى: القوى الخارجية التي تكون البيئة الطبيعية، وقوة داخلية ويمكن وصفها بروح الإنسان أو بصورة أدق روح الشعوب المختلفة التي ينقسم إليها الجنس البشري. ولفهم تاريخ أمة ما، يلزمنا أن نلاحظ بيئتها الجغرافية والمناخية، ولكن هذا لا يكفي لتوضيح التطور

(٨) Immanuel Kant, «Idea for a Universal History from the Cosmopolitan Point of View,» in: *On History*, edited, with an introd. by Lewis White Beck; translated by Lewis White Beck, Robert E. Anchor and Emil L. Fackenheim, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

(٩) Critique of Reason.

(١٠) Johann Gottfried von Herder, *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind* ([n. p.: n. pb.], 1791).

بل يلزم إدراك أن كل أمة تحركها روح خاصة تجد التعبير عنها في كل ما يفعله أفرادها.

ولاحظ هيردر أن كل مرحلة في التطور رسمت من قبل الطبيعة لتهيئ للمرحلة التالية. ولكن الإنسان يبقى هو الأساس، ومع أنه تكيفه البيئة، إلا أن كل جنس ـ بعد تكوينه ـ هو نموذج خاص من البشرية له صفات خاصة لا تعتمد على البيئة بل على مميزاته الذاتية. فالعامل المقرر في التاريخ إذن هو الصفات المميزة لهذا الجنس أو المميزات النفسية الموروثة.

حاول هيردر أن يلاحظ أن الأحداث التاريخية سارت حسب قوانين، مثل الأحداث الطبيعية، وأن مفتاح أي وضع تاريخي يكمن في الظروف التي حصل فيها. كما حاول اكتشاف غرض عام في التاريخ يعطيه معنى، وأعلن أن غرض التاريخ هو الوصول إلى الإنسانية أو بلوغ وضع يحقق الناس فيه ذاتهم بصدق.

وطورت هذه الآراء على يدي شيلر وفخته. فقد دعا شيلر (محاضرة في سنة ١٧٨٩) إلى كتابة تاريخ عالمي للتقدم من الأوليات البدائية إلى الحضارة الحديثة، ولكنه لم يجعل هدفه الوصول إلى عصر ذهبي، بل أكد أن الهدف هو أن يوضح كيف أن الحاضر صار إلى ما هو عليه. فالتاريخ لا يدل على المستقبل، ولا يمكن أن يذهب أبعد من تفسير الحاضر. كما أنه لم يقصر مهمة التاريخ على التطور السياسي بل تناول جوانب الحياة الأخرى.

ورأى فخته في محاضراته التي طبعت سنة ١٨٠٦م[١١] أن كل عصر هو تجسيد لفكرة أو لمفهوم، وأن الآراء الأساسية أو الأفكار للعصور المختلفة تكون تعاقباً منطقياً، وكل فكرة تؤدي إلى التي تليها. وهكذا، فالتاريخ ككل يعبر عن خطة، وهو يرى، مثل شيلر، أن الحاضر هو النقطة التي بلغها التطور التاريخي، وأن الفكرة الأساسية في التاريخ هي الحرية العقلية. وأن العصر الحاضر ـ أي عصره ـ هو تحقيق كل ما أراد التاريخ إنجازه، فهو كامل.

ومن هذه المفاهيم، طور هيغل نظرية مثالية جريئة للمسيرة التاريخية، ففي كتابه **فلسفة الحق**[١٢] (١٨٢٦م)، وبصورة أوسع في **محاضرات في فلسفة التاريخ**[١٣]

---

(١١) Johann Gottlieb Fichte, *The Characteristics of the Present Age* ([n. p.: n. pb.], 1806).

(١٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Right* ([n. p.: n. pb.], 1821).

(١٣) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of History* ([n. p.: n. pb.], 1952).

وطبعت بعد وفاته، وقد طبع الكتابان في مجلد واحد ضمن مجموعة الكتب العظيمة، لدائرة المعارف البريطانية رقم ٤٦، سنة ١٩٥٢.

حاول هيغل أن يفسر التاريخ لا بقوانينه الخاصة، بل بأسلحة الفلسفة ومفاهيمها مثل الصراع بين «الحرية» وعدمها، وتحقيق «الروح المطلقة» في التاريخ. وأعلن هيغل أن محور التاريخ هو تحقيق «المطلق» في الزمن، أو التطور الذاتي للروح نفسها عن طريق حياة عدد من الشعوب التاريخية في العالم، وما دام جوهر «الروح» هو «الحرية»، فإن خط التاريخ العالمي هو في الوقت نفسه تنمية الحرية البشرية كماً ونوعاً في نماذج متوالية من التنظيم الاجتماعي.

هذا المذهب التاريخي المثالي (الميتافيزيقي) لهيردر وهيغل، وقف عند الوجهة التجريبية العلمية الفرنسية والإنكليزية. فالفلاسفة الكلاسيكيون للقرن الثامن عشر قالوا: بما أن الإنسان هو شيء في الطبيعة لا أكثر ولا أقل، وما دامت التجربة تمكن من معرفة قوانين الطبيعة، فيجدر أن نجد بالطريقة نفسها كيف يعيش البشر ويسلكون، ويكوّنون مؤسسات (عوائل، أمماً، ملكيات، أوليغاركيات، ديمقراطيات)، وإلى أن يكتشف ذلك لن يكون هناك علم حقيقي للمجتمع. وهذه التجريبية المتطرفة بدت لهيغل أنها تنطوي على عقائدية علمية قد تكون أكثر خطورة من الثيولوجيا.

جعل هيغل التاريخ فلسفياً لا تجريبياً، أي أنه لا يكتفي بمعرفة الحقائق بل يفهم بإدراك الأسباب وراء الحوادث. وهذا التاريخ هو تاريخ عالمي للبشر، لا ينتهي بمجتمع طوبائي ولكن في الوقت الحاضر. وخطة هذا التاريخ هي تطور الحرية، وحرية الإنسان هي وعيه بحريته، أي أن تطور الحرية هو تطور الوعي. فهو يرفض النظر إلى التاريخ بطريق الطبيعة، ويرى أن الاثنين يختلفان، فالطبيعة تسير في طريق دائري، أي أنها تكرر نفسها، أما التاريخ فلا يكرر نفسه، وحركته حلزونية، والتكرار الظاهر فيه ينطوي دائماً على جديد.

وفكر هيغل بالتاريخ بأن له بعدين: البعد الأفقي، وفيه ترى حقول الفعاليات المختلفة، والتي تحصل بين شعوب مختلفة في المرحلة نفسها من التطور، وترى عموماً مترابطة في نوع من النمط الموحد الذي يعطي كل فترة طابعها الواحد العضوي الفذ. ثم البعد العمودي، وفيه يبدو مقطع الحوادث جزءاً من تتابع زمني كمرحلة ضرورية في السير وبدلالة ما يحتويه ويحركه سلفه في الوقت، وهو بدوره يحوي تلك الاتجاهات والقوى التي تعطي العصر التالي طابعه عندما تنضج. ولذا، إذا أريد فهم أي عصر فيجب أن يفحص لا في صلته بالماضي وحده، بل في أنه يحوي في خفاياه بذور المستقبل، وهذا ما لا يستطيع المؤرخ تجاهله.

وأوضح هيغل أن الظروف الطبيعية (المادية) تفسر ظواهر ثابتة، ولا توضح

التغيير، ويجب أن يكون هناك عامل حركي، وهو تغيير لا يتكرر. فكل عصر يرث شيئاً مما سبقه، ولذا يختلف عن كل عصر سابق، ومبدأ التطور ينفي التكرار. ولكن أين يوجد مبدأ هذه الحركة التاريخية؟ وللاستدلال، أخذ هيغل مثله من حياة الأفراد، وكيف أن صفات الشخص وطباعه وأغراضه ودوافعه وأهدافه تفسر أعماله وأفكاره لا على أنها متميزة منها بل باعتبارها نماذج تعبر عنها. ونقل هذا المفهوم إلى الحضارات والشعوب، وسماها «الفكرة» (Idea) أو «الروح» (Spirit). ولاحظ مراحل في تطورها وقرر أنها الدافع أو العامل المحرك في تطور شعوب وحضارات، بل العالم المحسوس ككل. فالظواهر الحضارية لفترة ما، وطراز الأحداث التي تكونها، هي تعبير عن العصر ككل، أي عن وجهة معينة للروح الإنسانية التي تسعى إلى فهم كل ما تقابله والسيطرة عليه، أي لمتابعة السيطرة على نفسها، وهي فكرة هيغل عن الحرية.

ويرى هيغل أن كل سير ينطوي على التوتر بين قوى متضادة، كل واحدة تجابه الأخرى، ويكون ذلك في كل النواحي، ويزداد التوتر ويخلق أزمة، ويرتفع إلى مستوى الصراع ثم الصدام النهائي الذي يدمر الطرفين، وهنا ينتهي التوتر وتحصل طفرة إلى مستوى جديد، حيث يبدو توتر بين قوى جديدة. هذا السير يسميه الديالكتيك، حيث الفكرة ونقيضها، ثم المحصلة التي تصبح بدورها الفكرة الجديدة. وهكذا فكل تحول كبير يتميز بطفرة ثورية واسعة، وفي كل حال تسير الروح أو الفكرة العالمية خطوة أقرب إلى تحقيق الذات، وتسير البشرية خطوة إلى لأمام.

ويرى هيغل أن القوة التي هي معين سير التاريخ هي العقل، إذ إن كل ما يحدث في التاريخ يحدث بإرادة الإنسان، وهذه الإرادة ما هي إلا أفكار الإنسان معبرة عن نفسها بالعمل. ومع ذلك فإن الإنسان عاقل وعاطفي، ولكن العقل يخدع العواطف ويسخرها لتحقيق غرضه، وهذا ما يعبر عنه بـ «دهاء العقل». والتاريخ كله تاريخ فكر يكشف عن التطور الذاتي للعقل. وقد حدد هيغل نفسه في فلسفة التاريخ بالتاريخ السياسي.

ـ ٦ ـ

وحين ننتقل إلى النظرية التالية، يجدر بنا أن نتذكر أثر أساليب العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، إضافة إلى أثر الثورة الصناعية والروح الثورية الجديدة.

طور كارل ماركس في عدد من كتاباته نظرة مادية للتاريخ، لخصها في كتابه

نقد الاقتصاد السياسي(١٤). وهي تحوي بعض المفاهيم التي اتخذها هيغل، ولكن بمحتوى جديد. ففكرة الحرية البشرية هنا تعني التحرر من الاستغلال. وإطار النظرية يشبه إطار هيغل، في أن تاريخ البشرية هو سير مفرد لا يتكرر، ويخضع لقوانين يمكن معرفتها. ولكن ماركس رفض فكرة هيغل بأن المحرك هو الروح العالمية، واعتبرها نوعاً من الميتافيزيقا الذي لا يمكن أن يبنى عليه علم. ورأى أنه ما دامت الظواهر موضوع البحث تتصل بالحياة الاجتماعية، فيجب أن يكون التفسير في البيئة الاجتماعية، في الإنتاج وعلاقاته. وأخذ فكرة الديالكتيك للتبدل التاريخي، ولكن في إطار المفهوم السابق. فالصراع برأيه يكون دائماً بين طبقات محددة اقتصادياً، والطبقة تعرف بأنها مجموعة أشخاص في مجتمع تتقرر حياتهم فيه بضوء طبيعة قوى الإنتاج وما يتصل بها من علاقات إنتاجية.

والتاريخ في جوهره، هو كفاح الإنسان ليحقق إمكانياته البشرية إلى أقصى حد. والعمل هو الذي يحول دنيا الإنسان، وتاريخ المجتمع، هو تاريخ الجهود المبدعة التي تغير الإنسان ورغباته ونظراته. ومن مبتكراته تقسيم العمل الذي يطبق في المجتمع البدائي ويخلق ثروة تتجاوز حاجاته المباشرة، وهذا التراكم في الثروة يخلق بدوره مجال الفراغ وكذا الثقافة، ولكنه يخلق أيضاً مجال الإفادة من التراكم كوسيلة لحجز فائدتها عن الآخرين ولإكراههم واستغلالهم من قبل جامعي الثروة، وبهذا ينقسم المجتمع إلى طبقات مسيطرة مستغِلة وأخرى مستغَلة. وربما كان هذا أبعد نتائج الاختراع غير المقصودة من التقدم التقني وتجميع الثروة الناتج منه.

وفي الإنتاج الاجتماعي الذي يقوم به الناس يدخلون في علاقات معينة لا بد منها، مستقلة عن إرادتهم، وهذه العلاقات الإنتاجية تتناسب ومرحلة معينة في تطور قواهم المادية للإنتاج. ومجموعة هذه العلاقات الإنتاجية تشكل التكوين الاقتصادي للمجتمع، وهي القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي والقانوني وإليها ترجع أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. فطريقة الإنتاج في الحياة المادية تقرر طبيعة الأحوال الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة، فليس وعي الناس هو الذي يقرر وجودهم بل بالعكس، فإن وجودهم الاجتماعي يقرر وعيهم. وفي مرحلة معينة من تطورهم، تصير القوى المادية للإنتاج في المجتمع إلى صراع مع العلاقات القائمة للإنتاج أو مع علاقات الملكية التي كانوا يعملون ضمنها من

(١٤) Karl Marx: *Capital: A Critique of Political Economy* ([n. p.: n. pb.], 1859), and *German Ideology* ([n. p.: n. pb.], 1846).

قبل، إذ تتحول هذه إلى قيود لهم بعد أن كانت أشكالاً للتطور لقوى الإنتاج، ثم تأتي فترة ثورة اجتماعية. وهكذا يرى ماركس أن التقدم متقطع، لأنه حين يصل (التوتر) نقطة معينة، يؤدي إلى انفجار، إذ إن الزيادة في الكمية والمدة تصبح تحولاً في النوعية، أي أن التطور ينتهي في ثورة خلاقة هي اقتصادية اجتماعية. وحين تتبدل القاعدة الاقتصادية، فإن البناء الفوقي الواسع يتحول كله عاجلاً أو آجلاً. ولكن يجب أن يميز في ملاحظة كل تحول بين تحول الظروف الاقتصادية للإنتاج ـ وهو ما يمكن تحديده بدقة العلم الطبيعي ـ والوضع القانوني والسياسي والديني والفني والفلسفي، أي الأشكال الأيديولوجية، وفيها يصبح الناس واعين للصراع ثم يندفعون فيه.

والمجتمع البرجوازي هو آخر أشكال هذه الصراعات، وبعد اختفائه يختفي الصراع إلى الأبد ويبدأ أخيراً تاريخ الفرد الحر. ويرى ماركس أن التاريخ معركة بين الآراء، ولكن بمفهوم اجتماعي، أي الصراع بين الطبقات، وهذا الخلاف برأيه ذاتي في السير الاجتماعي، بل هو قلب التاريخ نفسه.

والإنتاج هو نوع من الفعالية الاجتماعية، وأي شكل للعمل التعاوني أو لتوزيع الإنتاج يخلق أهدافاً مشتركة ومصالح مشتركة، فإذا صار نتاج العمل الاجتماعي للمجتمع ـ كما هو الحال في المجتمع الرأسمالي ـ إلى أن يتملكه قسم منه لفائدته الخاصة، فإن ذلك ضد الحاجات الطبيعية للمجتمع، أو ضد ما يحتاجه الإنسان ليطور نفسه بصورة أكثر حرية وأكمل. وهكذا ينقسم المجتمع إلى مستغِلين ومستغَلين، وتكون مصالح الطبقات ـ البرجوازية والبروليتاريا ـ متعارضة، ويبقى كل منهما يعتمد على مقدرته على هزيمة خصمه في حرب متصلة، وهي حرب تقررها كل مؤسسات المجتمع. وسيطرة الفئة المالكة على وسائل الإنتاج لا يمكنها من فرض سلطانها على الباقين وإجبارهم على القيام بمهام ضد حاجاتهم، بل إن الآراء والأيديولوجيات التي تسود لا تنسجم مع مصالحهم بل لخدمة البرجوازية، وهنا تنهدم وحدة المجتمع.

ويرى ماركس أن التحرير التدريجي للبشر سار في اتجاه واضح محدد، فكل عصر جديد حرر طبقة كانت مُستَغَلّة وأنهى طبقة كانت تستَغِل، والتاريخ لا يرجع ولا يسير في حركة حلزونية بل إلى الأمام. فالعالم القديم حل محله الوسيط، ومرحلة الرقيق خلفتها مرحلة الإقطاع، وهذه خلفتها في العصر الحديث مرحلة البرجوازية. والتحول لم يحصل إلا بالحروب والثورات، ولا سبيل غير ذلك. والآن جاء دور البروليتاريا، آخر طبقة في السلم، وهي في تحررها تحرر البشرية،

وعليها أن تقاتل، ولا سبيل آخر مطلقاً، ولكنه صراع للبشرية كلها.

وأخيراً نلاحظ أن ديالكتيكية ماركس في التاريخ ليست مجرد زمنية، بل إنها خطة عملية. وهي وإن كانت تحاول تفسير التاريخ، فإنها في الوقت نفسه، صارت أداة للثورة، ولصنع التاريخ. وقد وجهت نظر الباحثين إلى العناية بالتاريخ الاقتصادي عناية خاصة.

ـ ٧ ـ

كان لتراجع أثر الفلسفة المثالية، ولتجدد الاهتمام بالعلوم الطبيعية وبأساليبها في القرن التاسع عشر أثره.

وكان لعمل رانكه مع معاصريه وأخلافه من مدرسة التاريخ البروسية النقدية أهمية لتطور التاريخ كعلم مستقل. وقاموا بتقدم ملحوظ في دراسة التاريخ بطريقة علمية نقدية. وهذا العمل هيأ مواد تاريخية ضخمة للتأمل في التاريخ خلال القرن التاسع عشر. وجاء حافز جديد لمثل هذا التأمل في كتابات الفلاسفة الإيجابيين الذين حاولوا إقامة أسس نظرية لفيزياء اجتماعية.

وأول من استعمل تعبير «الإيجابية» هو سان سيمون، ليعني الطريقة العلمية لاستعمالها في الفلسفة. وترى الفلسفة الوضعية (Positivism) أن العلم هو الفرع الوحيد المقبول من المعرفة، وأن الحقائق هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة، وأن مهمة الفلسفة هي أن تجد قوانين عامة مشتركة بين جميع العلوم وأن تستعملها كدليل للسلوك البشري.

وتأثر التاريخ بالوضعية المرتكزة على العلوم الطبيعية وبتبادل التأثير في العلوم الاجتماعية الأخرى. فكل من أوغيست كونت(١٥) وجون ستيوارت مل(١٦) افترض وحدة البحث الأساسية، وطالب بتوسيع الأساليب الراسخة في العلوم الطبيعية إلى الحقل النامي في العلوم الاجتماعية، وكل منهما صور العمل التاريخي على أنه في الأصل تطبيق التعميمات المشتقة من العلوم الاجتماعية إلى ظروف خاصة في الماضي، وإن اختلفا على دور علم النفس في ذلك.

---

(١٥) Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte* (London: J. Chapman, 1838), p. 42.

(١٦) John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive; Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (New York: Harper and Brothers, 1847).

انطلق كونت من قانون رئيسي للعقلية البشرية، مرت بموجبه المجتمعات البشرية بكل ظواهرها بمراحل ثلاث هي الثيولوجية، والمثالية (الميتافيزيقية)، والوضعية وهي مرحلة العلم. وهو قانون يمكن ـ في رأيه ـ للمتأمل في التاريخ أن يعززه. ويرى كونت أن التقدم هو القانون الملازم للتاريخ البشري، وأن هذا ليس من عمل الأفراد الذين لا يعدون أن يكونوا أدوات، بل يرجع الموضوع الأساسي إلى التاريخ وهو البشرية. ونادى بأن تطور الحياة الفكرية هو أساس التاريخ، وأن لكل شعب نفسية جماعية ومنها نمت كل عاداته وأفعاله. وأضاف تين (Tain) فكرة البيئة والمحيط لتفسير الحوادث التاريخية. واقترح كونت أنه لابد من علم جديد، يسمى علم الاجتماع، يبدأ باكتشاف الحقائق عن الحياة البشرية ـ وهذا عمل المؤرخين ـ، ثم يذهب أبعد من ذلك بأن يكتشف الصلات السببية بين هذه الحقائق.

وجاءت نظرية داروين لتزيل نقطة تناقض بين الفكر التاريخي والعلمي. فقد كانت مادة العلم تعتبر راكدة، في حين إن مادة التاريخ أساساً تطورية. ولكن بعد داروين تبين أن مادة العلم كذلك تطورية. وهذا ربما يفسّر اعتماد التاريخ على قانون الطبيعة.

وطبق هربرت سبنسر[١٧] على التاريخ في كتابه **مبادئ علم الاجتماع** ١٨٧٧ ـ ١٨٩٦م، وغيره، ما يمكن وصفه بنظرة كونية للتطور، وبموجبه فإن التطور الاجتماعي كأي نوع آخر يسير «من وحدة متفككة غير محدودة إلى تنوع متناسق».

من جهة أخرى نلاحظ قيام رد فعل للفلسفات التاريخية، وللإيجابية. ففي ألمانيا، ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، حدث رد فعل للتكاثر في فلسفات التاريخ. وكان دور المدرسة التاريخية البروسية على يد رانكه وجماعته واضحاً في التناول العلمي للتاريخ. ولم يكن رانكه من الوضعيين، بل إن جذوره في الرومانتيكية، ولكنه ببحوثه الواسعة أوجد نظرة جديدة للتاريخ، وهي نظرة تجريبية دقيقة تحولت على يد بعض أخلافه إلى علم إيجابي.

أوجدت هذه المدرسة طرقاً نقدية لغربلة المصادر الوثائقية، واختيارها وجمعها وتقييمها، واتخذت مقاييس قاسية للحكم على حياد العمل التاريخي وموضوعيته. ودرست الأساليب الجديدة في «المدرسة التاريخية» وأقبل عليها الطلبة من أنحاء

---

(١٧) Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, 2 vols. (New York: D. Appleton and Company, 1877), p. 96.

أوروبا، وتدرب جيل جديد من المؤرخين «العلميين» على أساتذتهم الكبار نيبور ورانكه ودرويسن وممسن في ألمانيا، وتين وفوستل دي كولانج في فرنسا، ولورد اكتن وبيوري في إنكلترا، وبان الأمل بأن التاريخ سيأخذ محله كعضو في عالم العلوم، وأنه قد اكتشف المنهج العلمي كعلاج للدراسة التاريخية.

كتب رانكه في مقدمة أول كتبه «لقد أوكل للتاريخ مهمة الحكم على الماضي، وتعليم الحاضر لفائدة المستقبل، ولا يطمح الكتاب الحالي لهذه المهام العليا، بل إنه يريد «أن يظهر ما حدث فعلاً»، وصارت العبارة الأخيرة شعار التجريبية الحديثة. وصار «تقديم الحقائق بدقة» القانون الأعلى لعلم التاريخ. وأعلنت **المجلة التاريخية الألمانية** (١٨٥٩م) لكتّابها وقرائها: «يجب أن تكون هذه المجلة قبل كل شيء علمية، ومهمتها الأولى الآن أن تمثل الطريقة الحقة للبحث التاريخي».

ويتصل بهذا الاتجاه ظهور «التاريخ العلمي» في أواخر القرن التاسع عشر، وهو ينطوي على رد فعل للفلسفات في التاريخ. قال بيوري في محاضرة الأستاذية سنة ١٩٠٢م: «طالما نظر إلى التاريخ كفن، فإن حدود الحقيقة والدقة لا يمكن أن تكون قوية.. لقد حلت الطريقة العلمية محل المعرفة الواسعة ونحن مدينون لألمانيا بهذا التقليد». واعتقد هؤلاء المؤرخون «العلميون» أنه من الممكن أن نعرف كيف حدث التاريخ بالفعل دون أية فلسفات سببية، وأن خير نظرة إلى التاريخ هي التي ترى تسلسلاً للسوابق واللواحق.

وفي هذا التيار نرى اتجاهاً ضد الإيجابية، ومحاولة لتثبيت التاريخ كفرع متميز للمعرفة. وقاد الحركة في إنكلترا برادلي؛ ففي كتابه **فرضيات مسبقة للتاريخ النقدي** (١٨٧٤م)[١٨] رأى أنه يوجد تاريخ نقدي، والتاريخ النقدي يوجب أن يكون له مقياس، والمقياس برأي برادلي هو المؤرخ نفسه، فالمؤرخ له تجاربه وهو يستعين بها لتفسير البينات التاريخية ولتقدير صدق الرواية. والتجربة تتكون من معرفة، هي برأيه المعرفة العلمية، أو المعرفة بقوانين الطبيعة، وهذه تدله على نوع الأشياء التي يمكن أن تحدث. وإذن فالتجربة هي المقياس الذي بموجبه ينقد البينات.

وهكذا فالمعرفة العلمية للمؤرخ تعطيه أداة تمييز بين ما يمكن أن يحدث وما لا يمكن، وهي تستند إلى الاستدلال من الحقائق الملاحظة، ومن ذلك أن المستقبل سيشبه الماضي، والمجهول سيشبه المعروف.

---

(١٨) Francis Herbert Bradley, *The Presuppositions of Critical History* (Oxford: J. Parker and Co., 1874).

وجاء بيوري[١٩] ليبين أن التاريخ هو مجموعة من الحقائق المفردة، كل منها قابلة لأن تبحث وتثبت دون إشارة إلى الحقائق الأخرى. وهاجم في رسالته «الداروينية والتاريخ» (١٩٠٩م)، فكرة تفسير أحداث التاريخ بالإشارة إلى قوانين عامة، ورأى أن الأحداث يقررها توافق بالصدفة، وأن التاريخ لا يقرره توالي أسباب كما هو الحال في العلوم بل الاحتكاك المتصادف لسلسلتين مستقلتين أو أكثر من الأسباب. وتوصل إلى أن التاريخ معرفة ما هو فردي، والفردي لا عقلي لأنه نتاج الصدفة، وعنصر الصدفة غالب عنده، في حين إن عنصر الضرورة محدود الأثر، ولكن بمرور الزمن يقل أثر الصدفة في التطور.

وبيّن أوكشوت[٢٠] أن التجربة هي فكر، وحاول أن يميز بين الفكر كتاريخ وكعلم. وهو يرى أن التاريخ هو التجربة ككل ممثلة كنظام للحوادث الماضية. والتاريخ عنده كل ولا يتألف من أحداث معزولة، وهاجم النظرية الإيجابية للتاريخ بأنه سلسلة أحداث خارجية منفصلة، وقال: إنه عالم تمسك أجزاؤه بعضها، ويجعل بعضها البعض مفهوماً. وهو يرى أن التاريخ هو عالم للأفكار، أو عالم أفكار المؤرخ، فالمؤرخ حين يظن أنه يقوم بمعرفة الحوادث الماضية كما حدثت فعلاً، إنما يقوم في الحقيقة بتنظيم إدراكه الحالي، وهذا يعني أن الماضي التاريخي ليس ماضياً تماماً، بل إنه الحاضر.

ـ ٨ ـ

وظهر الاتجاه لتأكيد استقلال التاريخ عن العلم في ألمانيا أولاً، ولعل المناقشات القائمة هناك جعلت ممثلي الاتجاه يذهبون من هذه النقطة إلى البحث عن منطق خاص بالتاريخ. فمن جهة كان هناك من يرى أن المؤرخ يجب أن يقول الحقيقة لا غير، وأن نزاهة المؤرخ وحياده وموضوعيته هي قوام المنزلة العلمية، وأن الانحياز أو الهوى أو الخضوع لمذهب السلطة لا تناسب مكانة المؤرخ. بينما رد الآخرون أن عقبات صعبة تعترض هذا الغرض، وأن التاريخ نفسه يضع حدوداً لنطاق الموضوعية والحقيقة لأنه يتأثر بعوامل شخصية وعاطفية

---

(١٩) J. B. Bury: *The Idea of Progress; an Inquiry into its Origin and Growth* (London: Macmillan and Co., Limited, 1920), and *A History of Freedom of Thought,* Home University Library of Modern Knowledge; no. 69 (New York: H. Holt and Company, 1913).

(٢٠) Michael Oakshott, *Experience and its Modes* (Cambridge, Eng: Cambridge University Press, 1933).

ولا عقلية في مادته وفي عقلية المؤرخ نفسه، وهو نقاش كان، وما يزال قائماً.

رأى فلهلم فندلباند (١٨٩٤م) أن التاريخ والعلم مختلفان، ولكل طريقته. فغرض العلم صياغة قوانين عامة، أما التاريخ فمعني بالحقائق الخارجية. وأضاف هينرش ريكوت (١٨٨٦م) أن التاريخ، بخلاف العلوم الطبيعية، هو حقل تقييم لا مجرد ذكر حقائق. وقال سميل (١٨٩٢م) إن المؤرخ لا يمكن أن يعرف الحقائق بصورة تجريبية لأن حوادثه مرت، ثم إن حقائق التاريخ هي غير حقائق الطبيعة لأنها ليست أمام المؤرخ. فهو لا يجد إلا وثائق وآثاراً يحاول أن يكوّن منها صورة الحقائق الماضية في ذهنه.

وكان ألمع أساتذة هذه المدرسة «التاريخية» فلهلم دلتي (١٨٨٣ ـ ١٩١٠)[٢١]، وهو يرى أن المعلومات التاريخية تمكن المؤرخ من أن يعيش بفكره تلك الفعاليات الروحية التي أنتجتها، وهو بفضل حياته الروحية الخاصة يستطيع أن ينفث الحياة في المواد الميتة التي يجدها. وهكذا فالمعرفة التاريخية الحقيقية هي تجربة داخلية لموضوعها، في حين إن المعرفة العلمية هي محاولة لفهم ظواهر خارجية.

وتابع دلتي بحوثه في اتجاهين: **الأول**: أنه اقترح أن التاريخ يحتاج إلى نوع جديد من علم النفس، وذلك لأن المؤرخ، وهو يعيش الماضي بفكره، يجب أن يفهمه بالدخول في تجربة آخرين في الماضي، لذا حاول أن يطور علم نفس «وصفي وتحليلي»، بدل علم نفس «علمي»، **والثاني**: أنه حاول أن يصوغ مجموعة مفاهيم ومقولات هي بداية تميز منطق العلوم الثقافية من منطق العلوم الطبيعية. وهذا التمييز صار جزءاً عضوياً من «التاريخية» الحديثة في نتاج آخرين مثل كروجه وكولنغوود وهويزنغا.

ـ ٩ ـ

بجانب هذه المدرسة التاريخية بقي تأثير الوضعية. وظهر بين المؤرخين في القرن العشرين من وضع نظاماً للتاريخ على أسس تبدو أكثر علمية. ونشير هنا إلى أوزفالد شبنغلر في ألمانيا وأرنولد توينبي في إنكلترا. وكل منهما ناقش تاريخ البشرية على ضوء مفاهيم وقوانين تحكم التطور الحضاري، واتخذ ذلك سبيلاً للتنبؤ بمستقبل الحضارة. وكل منهما ينظر بجدية إلى التمثيل على فرضياته

(٢١) Wilhelm Dilthy, *Introduction to the Human Sciences* ([n. p.: n. pb.], 1883).

الأساسية، وإن كان توينبي أوضح في مفاهيمه، وأدق وأشمل في مادته، وأكثر سعة في وحداته الحضارية وفي توضيحاته.

يرى شبنغلر في كتابه **تدهور الغرب** (١٩١٨ ـ ١٩٢٢)[٢٢] أن التاريخ دون مركز أو هدف نهائي، وهو قصة عدد من الوحدات الحضارية ـ والحضارة الغربية واحدة منها ـ تنمو «بنفس انعدام الهدف. . . كزهور الحقل». وسير هذه الحضارات في رأيه، يكون المعنى الوحيد في مجرى التاريخ، وهي جيوب، غير مرتبطة في دلالتها، في صحراء الحياة البشرية. وكل ما تستطيع الدراسة التاريخية محاولته هو «مورفولوجية مقارنة» للحضارات، أو بحث الشكل الخاص لحياتها وذبذباتها وربما قوانينها؛ وذلك لغرض التصنيف وتقديم إطار تفسيري لعلم التاريخ التجريبي.

وهو يعرض للحضارات كظواهر روحية وإن كان كل منها متأصلاً في بيئة طبيعية. والحضارة هي اتجاه روحي لمجموعة من البشر، توصلوا إلى نظرة موحدة لعالمهم، وهذه النظرة تتمثل في فعالياتهم كلها ـ في فنهم ودينهم وفلسفتهم وسياستهم واقتصادهم وحتى حربهم ـ ويعبر عنها في فكرة خاصة عن نطاقهم في المكان الذي فيه عيشهم وفعالياتهم. وهذه الفكرة هي بمثابة الرمز الأول للحضارة وهي مفتاح فهم تاريخها.

ويلاحظ شبنغلر تسع حضارات أو عشراً، ولكنه لا يستبعد اكتشاف غيرها. ولا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى، إذ ينفي أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها. فهو يرى في الحضارات نموذجاً يتكرر على غرار دورة الحياة للكائنات الحية. وهو يفحصها بمدلول توالي الفصول الأربعة. فلكل حضارة ربيعها متمثلاً في عصر بطولة مبكر، وتكون الحياة ريفية زراعية إقطاعية، ويعرف روحياً بخيال ميثولوجي خصب، ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسي، وهو في الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا، ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين إلى الخلف ويقدم شكلاً علمياً من الوعي. وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية، وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية، كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة. ثم تنحدر الحضارة إلى الشتاء الذي يتمثل في ذبول الإبداع الفني والزمني، وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة، وعبادة العلم بقدر فائدة العلم، وهو عصر طغيان

(٢٢) Oswald Spengler, *The Decline of the West*, 2 vols. (London: [n. pb.], 1926), p. 8.

سياسي متزايد وحروب. وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب إلى مجرد مدنية، فهي تهبط إلى نوع جديد من البربرية، وهنا تنتهي حياتها.

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها. وكل مرحلة تظهر مجدداً في كل دورة، ومع ذلك فإن ما يعود إلى الظهور لا يكون المرحلة نفسها، فلا شيء يحدث مرتين، بل يظهر شيء مواز له، أي أن المرحلة في دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة في دورة ماضية، ومهمة المورفولوجيا هي أن نلاحظ التقابل بين الأجزاء وكذا التمايز بينها.

وواضح أن شبنغلر يرى في المورفولوجية المقارنة أساساً للتنبؤ بمستقبل الحضارة حين تتحدد مرحلتها. فليست مراحل الدورة محدودة فحسب، بل إن الزمن الذي تأخذه كل مرحلة محدود، ولكن شبنغلر لا يعطي تفسيراً للتبدلات التي تمر بها الحضارة، بل إن كل مرحلة فيها تنتقل بصورة أوتوماتيكية إلى المرحلة التالية حين يحين الوقت، بصرف النظر عما يمكن أن يقوم به المجتمع.

تبدو مورفولوجية شبنغلر مثل التشريح المقارن للفترات التاريخية. وشبنغلر بعد أن أعطى وصفاً تحليلياً للفرق بين التاريخ والطبيعة، وبعد أن بين أنه سيتصور «العالم كتاريخ»، ذهب إلى النظر إلى العالم كطبيعة. وحين ننظر إلى تصوره للتاريخ نرى أننا أمام علم طبيعي قيمته في التحليل الخارجي وفي تثبيت قوانين عامة.

ـ ١٠ ـ

وقام توينبي بدراسته في كتابه **دراسة للتاريخ** (١٩٣٤ ـ ١٩٥٤)[٢٣]. ويبدو أنه حاول مبدئياً أن يدرس تاريخ البشرية بصورة تجريبية ليتوصل إلى مبادئ وقوانين تصدق على التاريخ ككل. وهو يشير إلى أن طريقته استقرائية، وأنه يريد «أن يجرب تناول الشؤون البشرية بالأسلوب العلمي»، ولذا بدأ بالبحث عن وحدة تكون «حقلاً مفهوماً للدراسة» فوجدها في «الحضارة» الكاملة، بالمقابلة «لأجزاء معزولة منها بصورة مصطنعة مثل الدولة القومية».

وانطلق توينبي من مبدأ رئيسي هو أن مادة التاريخ هي حياة أقسام موحدة

(٢٣) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, 10 vols. (London: Oxford University Press, 1934-1954).

من البشرية، أسماها «مجتمعات». وذكر منها مجتمع «المسيحية الغربية»، ومجتمع «المسيحية الشرقية أو البيزنطية»، والمجتمع الإسلامي، والمجتمع الهندي، ومجتمع الشرق الأقصى، وهي مجتمعات ما تزال قائمة كحضارات في الوقت الحاضر. وبالإضافة يتبين ما يشبه المتحجرات التي تحمل آثار مجتمعات بادت مثل المسيحية النسطورية وأصحاب الطبيعة الواحدة.. ويصف العلاقات والفوارق بين هذه المجتمعات بأنها عالمية (Oecumenical)، بينما يسمي الفوارق والعلاقات في نطاق مجتمع واحد، مثل ما بين إنكلترا وفرنسا، قومية (Parochial). وأهم مهمات المؤرخ تتصل بملاحظة وتمييز هذه الوحدات، أي المجتمعات ودراسة العلاقات بينها.

واتخذ توينبي في دراسته بعض المفاهيم العامة أو المقولات مثل مفهوم التبعية أو الالتحاق (Affiliation) وإزاءه البنوة (Apparentation)، ولذا يمكن ترتيب المجتمعات حسب ذلك، ومنها مفهوم «المجتمع البدائي»، مقابل «الحضارة»، وهو ينفي وحدة الحضارة البشرية، ويعتبر انحلال ذلك وهماً في الفهم والتقدير. ومنها فترة الفصل (Interregnum)، وهي فترة الفوضى بين انحلال مجتمع وظهور آخر يلتحق به، ومنها مفهوم «البروليتاريا الداخلية» أو جماهير في مجتمع لا تشعر بارتباط في الوجهة به، مثل المسيحية قرب نهاية المجتمع الهليني. ثم «البروليتاريا» أو العالم البربري الذي يحيط بمجتمع معين.

وبعد هذا يقوم توينبي بدراسة مقارنة للحضارات، وأسئلته الرئيسية هي ـ كيف تظهر الحضارات ولماذا؟ ثم كيف تنمو ولماذا؟ وكيف تنهار وسبب ذلك.

وهو يبدأ بملاحظة حالة المجتمع البدائي، وفيها اطمئنان وركود، وحالة الحضارة، وهي حالة فعالية وحركة مستمرة. وسير التاريخ، برأيه، يصدر عن التحول من حالة الركود والمحافظة إلى حالة التقدم الخلاق، وبمثل هذا التحول تنمو الحضارات. وهذا يحصل حين تتعرض الحضارة لتحد (Challenge) فتستجيب له استجابة (Response) ناجحة، وبذلك لا تقتصر على تجاوز المحنة، بل تولد في نفسها القدرة على مواجهة تحديات مقبلة. وبتوالي مواجهة التحديات باستجابات أكبر تنمو الحضارة وتنمو حيوية الناس الداخلية، ويتحول العمل والتحدي في الخارج إلى الداخل، ومن كفاح الناس للسيطرة على محيطهم إلى كفاح للسيطرة على نفوسهم. والحضارة في نموها تخلق تدريجياً لنفسها تحدياتها، وتصبح أكثر تقريراً لمصيرها، فمقياس النمو هو تقرير المصير.

ولكن لماذا تستجيب حضارة ولا تفعل ذلك أخرى؟ السبب ـ برأيه ـ وجود أقلية خلاقة في الحضارة الناجحة، وهذه تواجه التحدي وتجد الحل للمجتمع، وتجر وراءها الجماهير غير الخلاقة بقوة المتابعة أو التقليد. ولكن المتابعة ـ التي تمكن من نقل آراء جديدة ومهارات إلى الحضارة النامية ـ هي بدورها مصدر ضعف في الحضارة، فالجماهير غير الخلاقة تندفع في الركود بسحر التأثير، لا بتقرير ذاتي، وحين يضعف هذا تنحل الرابطة، فيحدث انفصام، إذ يزول الانسجام بين النظم الأولى للمجتمع وبين الآراء الجديدة أو بين الأكثرية والأقلية. وهنا، إما أن تنسحب الأقلية من مسؤولية المجتمع إلى نوع آخر من تكرار ذاتي، وإما أن تفرض إرادتها بقوة فتجرف المجتمع كله، ولكنها لا تعود قادرة على مواجهة التحدي، فإذا وقع فقد تنتقل الحضارة من الانفصام (Breakdown) إلى الانحلال (Disintegration)، فالتحدي حين لا يواجه بنجاح، يتكرر بإلحاح يحول انعدام الانسجام إلى انقسام داخلي وتتسع الفجوة في جسم المجتمع. قد تظهر الفجوة بين المجتمعات القومية التي تنقسم إليها الحضارة، أو تقوم فجوة بين العناصر والطبقات التي تتكون منها، وتتجزأ الحضارة إلى ثلاث طبقات، فالأقلية الخلاقة تصبح «الأقلية المسيطرة» وبيدها السلطة، وتظهر ضدها «بروليتاريا داخلية»، أي جماهير لم تعد ترتبط بها بالمتابعة فتنفصل ولا ترى نفسها جزءاً من الحضارة، ثم «بروليتاريا خارجية» تتكون من جماعات بربرية انجذبت إلى أطراف الحضارة في دور قوتها، ولكنها الآن غير مستعدة لقبول دورها الذي أريد لها في الأصل. وباستمرار الانحلال، تتحول الصلة بين العناصر إلى حالة صراع، فالأقلية المسيطرة تحاول جاهدة أن تحافظ على وضعها، والبروليتاريا ترد بعنف. وأثناء هذا الصراع المدمر، يحدث تفجر في العناصر المذكورة.

ففي المرحلة الأخيرة، قد تكون الأقلية «دولة عالمية»، وتكون البروليتاريا الداخلية «كنيسة عالمية»، وتكون البروليتاريا الخارجية دولاً بربرية. وفي هذه الظروف الراكدة يشكل انفصال البروليتاريا الداخلية وحده رد فعل حركياً، يتضمن تحولاً من مجتمع راكد إلى فعالية وحركة. وبضوء ذلك فالكنيسة العالمية وحدها تتطلع إلى الأمام، وتكون المجال لحضارة جديدة، لأن الكنيسة تكونها أقلية جديدة من البروليتاريا الداخلية. وذلك أن انقسام المجتمع يكوّن انقساماً في الروح ويظهر قائد من نوع جديد هو المنقذ الذي يتبعه البعض، والباقون يغمرهم تيار الانحلال، والانحلال يسير وفق ذبذبة ـ هزيمة (فترة الاضطراب)، تجمع (فترة سلم مؤقتة) ونكسة (حرب أشد قوة). ويجمع المجتمع المهدم قوته في محاولة

أخيرة على شفا الانهيار، ويبدو وكأنه استعاد قوته، فيشهد عودة التحدي وإلحاحه، وهو في محاولته لتلافي الموت، يكون الدولة العالمية، وحين تنهار هذه الدولة تموت الحضارة.

هذا ما حاوله توينبي في الأجزاء الستة الأولى. فبعد أن اتخذ الحضارة وحدته، شخّص إحدى وعشرين حضارة قديمة وحاضرة، ووجد ـ حين فحصها وقارنها ـ قدراً من التشابه له دلالته، فبعض المراحل في تواريخها يتوافق بوضوح مع مثال ملحوظ ـ مثال للنمو والضعف والتدهور والانحلال ـ. ولاحظ بعض النبرات في هذا المثال؛ فحين يكون المجتمع في دور نمو، يقدم استجابة فعالة ومثمرة للتحديات التي يواجهها، وحين يتعرض المجتمع للضعف يصبح غير قادر على الاستفادة من المجالات أو مواجهة الصعوبات التي تعرض له والتغلب عليها. ولكنه لا يرى أن النمو أو التفسخ يستمر بالضرورة ولا ينقطع. وهو يلاحظ ذلك في أكثر من حضارة. وكان أسلوبه أسلوب عالم اجتماع حاول بالبحث التجريبي التعرف إلى العوامل التي تتحكم في قيام الحضارات وسقوطها.

وبعد هذا ففي القسم المذكور تصور خلقي للتاريخ. فهدف الحضارة الإنسان، وتقرير المصير. وهو يرى معنى في التاريخ البشري، أو غرضاً يحكم بموجبه على الحضارة، وهو نقل الإنسان إلى الإنسان الأعلى، ويرى في تقدم الحضارة أخيراً تقدم البشر إلى القداسة.

ولكن نظرته فيها بعض التغيير في الأجزاء الأخيرة، وإن لم تتغير الخطة. فهو يلاحظ عالم اللاوعي (الباطني) في النفس البشرية ويراه أساس الحياة الاعتيادية، بينما يرى الوعي منطقة الحرية وأساس الاستجابة للتحديات الجديدة. وبينما نلاحظ انهيار الحضارة من الداخل حين تبدأ بتمجيد نفسها وتنحرف إلى الزيف، نرى انهيار الحضارة يتصل في هذا القسم بتأكيد اللاوعي لسلطانه.

وفي حديثه عن التحدي هنا، يبين أن مصدره الذات الإلهية، وأن إرادة الله في ذلك هي إثارة استجابة حرة تمزج الطاقات في الروح الإنسانية، وبذلك تقرب البشر إلى الكمال.

وهذا يتصل بتعديل في نظرة أخرى، ففكرة التعاصر وتساوي الحضارات فلسفياً كجنس تأثرت، إذ صار لتتابع الزمن أثره؛ ذلك أن الحضارة التالية قد تفيد مما تركته السابقة وقد ترتفع إلى منزلة أعلى، وحضارة تالية أقرب لأن تكون

«أكثر تقدماً» من التي قبلها، والتاريخ يسير إلى غاية. ولذا يمكن اكتشاف أصناف مختلفة من الحضارات تتميز من بعضها بالدين وبصلتها الوقتية ببعضها. فأولاً تأتي الحضارات الأولى (Primary) التي تظهر في المجتمعات البدائية، ودورها الرئيسي أن تكون حضارات ثانية، والهدف الرئيسي للحضارات الثانية (Secondary) أن تلد ـ وقت انحلالها ـ الديانات العليا، وقد تنتج حضارات ثالثة (Tritiary) ومن هذه الحضارة الغربية. ولكن هذه الأخيرة لا صلة لها بهدف التاريخ لأن الحضارة تحقق هدفها عند ظهور الديانات العليا.

والديانات العليا أربع: المسيحية والإسلام والهندية والبوذية (المتهيانا)، وهو ينظر إلى فترة تسود فيها العناصر المشتركة منها، ويعيش الكل بحرية ومحبة.

وهكذا نجد توينبي يتجه وجهة تقرب من أسلوب المثاليين في التاريخ، وهو يرى التاريخ يسير إلى غاية أخلاقية. ولم يكتف بتناول التاريخ كله بل تجاوزه إلى المستقبل، وحاول أن يشير إلى احتمالات الحضارة الغربية المقبلة. لقد تحول من الاجتماع إلى ما وراء الطبيعة.

لقد أثارت هذه التفاسير (العلمية) الكثير من الجدل والنقد. ومن ذلك أن نظريات تدعي وجود قوانين ثابتة في التاريخ ـ مثل تلك التي تحكم عوالم الفيزياء والبيولوجي ـ إنما تقف على أرضية ليست أقوى من نظريات للتفسير التاريخي اعتبرت ميتافيزيقية وغائبة، بل وتشترك في الكثير معها في حين أريد بالنظريات الجديدة أن تخلفها.

ويؤكد أصحاب «التاريخية»، مثل كولنغوود، أن التاريخ حقل متميز، يختلف أساساً عن العلم الطبيعي، ويستعمل أساليب ومفاهيم تناسب بصورة خاصة مادته، ولذا فإن محاولات تأخذ وجهتها من العلم لقسر المواد التاريخية تحت قوانين عامة ـ كما يقولون ـ هي مربكة ووفق أسلوب خاطئ.

وهوجمت هذه النظريات بأنها استعملت فرضيات ومقاييس غير واضحة أو محددة، وطبقت ما ادعته في قوانين عائمة أو غامضة، وفيها الكثير من التبسيط وعدم الدقة التاريخية أو القسر لتبرير الموضوع، وتجاوزت مهمة المؤرخ إلى غيره.

ومع ذلك، فقد كان أثرها كبيراً أحياناً، فنظرية ماركس، وغيره، أثرت كثيراً في تطور الكتابة التاريخية وقدمت الكثير من الاقتراحات والآراء التفسيرية الأصيلة، وفتحت عيون المؤرخين على آفاق جديدة للنظر إلى موضوعاتهم.

- ١١ -

ومنذ مطلع هذا القرن، تقدم التفسير الفلسفي والنقدي للتاريخ على يد عدد من الفلاسفة المثاليين، وفي طليعتهم بنديتو كروتشه (Benedetto Croce). اهتم كروتشه بمقارنة الفلسفات المادية والإيجابية في التاريخ، وركز هجومه على محاولتها تفسير التاريخ بطرق تشبه الطرق المستعملة في العلوم بالنسبة إلى العالم الطبيعي. وهو يرى أن النظرة الطبيعية لا تفيد خصوصية ما هو تاريخي وفرديته، كما يرى أن المعرفة الحقيقية بالمقابلة للمعرفة العلمية، أو شبه المعرفة، تأتي من فهم التاريخ فقط.

وناقش كروتشه صلة التاريخ بالفن[٢٤] ثم بالفلسفة[٢٥] ليؤكد استقلال التاريخ عن العلوم والفلسفة. ثم تناول التاريخ وفلسفته في أكثر من واحد من كتبه[٢٦]. وهو يرى أن التاريخ هو التطور الذاتي للروح البشرية، وهو كمثالي، أراد أن ينفي أي نطاق للوجود خارج الروح البشرية، إذ إنه فسر كل الحقيقة بأنها مشمولة بالتاريخ، فالحياة والحقيقة ليستا إلا الظواهر المتبدلة للروح. واستعمل «التاريخية» بهذا المفهوم بالدرجة الأولى.

وبيّن كروتشه أن واجب التاريخ هو «أن يروي الحقائق»، وأن ما يسمى بالبحث عن أسباب تلك الحقائق لا يعدو أن يكون النظر بدقة أكثر إلى الحقائق وفهم الصلات الفردية بينها. وهو يرى أن المعرفة التاريخية هي كل المعرفة، وأن الفلسفة ما هي إلا عنصر من عناصر التاريخ، فهي العنصر العام في فكرٍ وجوده الحقيقي فردي. فالفلسفة هي أسلوبية (Methodology) التاريخ، إذ إن التاريخ العادي يتضمن فلسفة في داخله.

وصور كروتشه التاريخ بأنه «بعث التجارب الماضية في ذهن المؤرخ»، وهو مبدأ يتمثل في الشعار «كل التاريخ هو تاريخ فكر» أو «كل التاريخ تاريخ معاصر»، فالحوادث التي يدرسها المؤرخ، وإن حدثت في ماض بعيد، فإن شرط

---

(٢٤) Benedetto Croce, «History Subsumed under the Concept of Art,» (1893).

(٢٥) انظر: كروتشيه، كتابه عن «المنطق» ١٩٠٩.

(٢٦) Benedetto Croce: *History, Its Theory and Practice*, authorized translation by Douglas Ainslie, His Philosophy of the Spirit; IV (New York: Harcourt, Brace and Company, 1921); *History as the Story of Liberty* (London: G. Allen and Unwin Limited, 1941), and *My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problem of our Time*, selected by R. Klibansky; trans. E. F. Carritt (London: Allen and Unwin, 1951).

معرفتها تاريخياً هو في أن تتمثل في ذهن المؤرخ، والمؤرخ حين ينتقد ويفسر الوثائق والبينات أمامه إنما يعيش من جديد حالات الذهن التي يدرسها. يقول كروتشه: «إن كل تاريخ حقيقي هو تاريخ معاصر»، وهو أساساً تفسير ذرائعي (Pragmatic) للتاريخ، لأنه يعني أن الماضي ميت إلا حين يتحد باهتمامات الحياة الحاضرة»، ثم يقول: «وهكذا فإذا كان التاريخ المعاصر يصدر مباشرة عن الحياة، فكذلك شأن التاريخ الذي يسمى غير معاصر، إذ من الواضح أنه بحياة الحاضر وحده يستطيع دفعي إلى بحث الحقيقة الماضية. وإذن فالحقيقة الماضية لا تجيب اهتماماً ماضياً، بل تستجيب لحقيقة حاضرة بقدر تمثلها باهتمام في الحياة الحاضرة». ويتصل بهذا رأيه أن مادة التاريخ ليست الماضي كماض بل الماضي الذي لدينا عنه بينات تاريخية. ويتخذ هذا أساساً للتمييز بين التاريخ (History) وبين الإخبار (Chronicle)؛ فكل تاريخ يصبح إخباراً حين يرويه شخص لا يستطيع أن يعيش تجربة أشخاصه. يقول كروتشه: «فالتاريخ هو الأخبار الحية، والخبر هو التاريخ الميت. التاريخ من حيث المبدأ عمل الفكر، والخبر عمل الإرادة. وكل تاريخ يصبح خبراً حين لا يمكن أن يكون موضع تفكير، بل مجرد سجل في ألفاظ كانت في وقت ما واقعية ومعبرة». ومع ذلك فالسجلات هي أخبار مفيدة، لأنها قد تكون تاريخاً في الوقت المناسب. ويوضح كروتشه مفهومه هنا بقوله: «يستحيل فهم شيء من السير الفعال للفكر التاريخي إلا إذا بدأنا من المبدأ بأن الروح هي التاريخ، صانعة التاريخ في كل لحظة من وجوده وكذا نتيجة التاريخ الماضي كله. الروح تعيش تاريخها دون تلك الأشياء الخارجية التي تسمى روايات ووثائق، ولكن الأشياء الخارجية هي أدوات تعملها لنفسها، أعمال تمهيدية إلى ذلك الإحياء الذي تتمثل في تقريره. والروح تؤكد وتحفظ بحرص سجلات الماضي لهذا الغرض».

وتوصل كولنغوود إلى موقف مماثل لموقف كروتشه في كتابه **فكرة التاريخ**[(٢٧)]. فهو يرى أن التاريخ في النهاية فلسفة، وأن الفلسفة هي تاريخ لا أكثر. وراح يؤيد كل التأييد النظرية المثالية ـ التي هي موضوع أخذ ورد ـ بأن التاريخ المكتوب ليس إلا إعادة تكوين حالية للفكر الماضي، في ذهن المؤرخ.

ولخص كولنغوود روح «التاريخية» (المذهب التاريخي) في مقدمته بقوله: «التاريخ هو المعرفة العقلية لما هو مؤقت وواقعي». وهو يتخذ الفرضيات الأساسية أن هناك ماضياً تاريخياً يحده زمان ومكان، وأن تفاصيله يمكن أن تستنبط من

---

(٢٧) R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946).

بينات موجودة الآن، وأن هذه التفاصيل تتكون من أفعال، لا مجرد حوادث، وأن الأفعال لها جانبها الفكري الذي يمكن للمؤرخ إعادة تفكيره. يقول كولنغوود الأشياء التي يحاكمها المؤرخ ليست مجردة بل واقعية، وليست عالمية بل فردية، لا تتجاهل الزمان والمكان بل لها مكان وزمان، ولو أن المكان لا يفترض فيه أن يكون هنا، أو الزمان الآن. ولذا فالتاريخ لا يمكن أن يتمشى مع نظريات، موضوع المعرفة فيها نظري مجرد أو غير متغير».

واتخذ كولنغوود نظرة أكثر جدية من كروتشه إلى قضية تثبيت الغرض التاريخي بإعادة تكوين الماضي في ذهن المؤرخ، وهو يعتبر هذا الأسلوب ثورة تاريخية. يقول: «في عمل المؤرخ، الانتقاد والتكوين والنقد ضرورات، وبها فقط يستطيع أن يحفظ فكره على طريق المعرفة الأكيدة. وبإدراك هذا يمكن توقع الثورة الكوبرنيكية في التاريخ، وذلك باكتشاف أن المؤرخ بدل أن يعتمد على مصدر خارج ذاته وأن يلائم أفكاره له، فإن المؤرخ هو مصدر نفسه وأن تفكيره مستقل يعتمد على ذاته، وأن لديه المقياس الذي يجب أن تنسجم مصادره معه، وأن تنتقد بالإشارة إليه». وهو يتحدث بتوسع عن «الخيار التاريخي» الذي يعتبره مقياس المؤرخ.

وبعد هذا يؤكد كولنغوود نسبيه الإنتاج التاريخي. ففي التاريخ لا يكون الإنتاج نهائياً، إذ «إن البينات المتوفرة لحل مشكلة ما، تتبدل مع كل تبدل في الطريقة التاريخية ومع كتابة المؤرخين. كما أن المبادئ التي تفسر البينات بموجبها تتبدل، ما دام التفسير مهمة يجلب إليها المؤرخ كل ما يعرف ـ المعرفة التاريخية ـ، وليس المعرفة وحدها، بل العادات الفكرية». لذا فكل جيل يعيد كتابة التاريخ بطريقته، إذ إن كل مؤرخ جديد لا يكتفي بإعطاء أجوبة جديدة على الأسئلة ذاتها، بل إنه يعيد النظر بالأسئلة.

ـ ١٢ ـ

لقد أخذ كثير من النظريين الحديثين بالفلسفة النقدية، التي تسمى أحياناً بمنطق التاريخ، وانتهت لدى البعض منهم إلى نفي أية فلسفة حقيقية للتاريخ. ورأى الفلاسفة التحليليون أن مهمتهم الأساسية هي في تحليل المفاهيم التكوينية للفكر التاريخي وتوضيحها. وما تزال كتاباتهم تعكس النقاش في القرن التاسع عشر بين الوضعيين والمثاليين في ماهية التاريخ واستقلاله. وهذا طبيعي لأنه إن لم يكن البحث التاريخي مثيراً بطرق منطقية أو فرضية أو أسلوبية فلا حاجة إلى فلسفة نقدية للتاريخ.

ويمكن أن نشير إلى بعض من المشاكل الكثيرة والصعوبات التي تواجه المؤرخين، والفلاسفة النقديين وما تزال في صميم النقاش. ومن هذه طبيعة التفسير التاريخي بين الإشارة إلى قوانين أو فرضيات عامة أو تعميمات تجريبية، وبين رفض هذا كله وتأكيد الفردية والخصوصية في التاريخ وكونه حقائق تتوالى ولا تتكرر، كما في العلم، فهو علم الأشياء الخاصة والفردية، ويشار إلى دور الإرادة في الأعمال وإلى أهمية الصدفة ودور المجهول.

ومنها قضية الموضوعية في التاريخ ودرجتها. ذلك أن المؤرخ - بالضرورة - يصدر أحكاماً تنطوي على تقييم لا يكون في المنهج العلمي. وبينما يؤكد البعض (الوضعيون) إمكانية الموضوعية، يرفض آخرون (النسبيون) ذلك لأن هؤلاء يرون أن الفرضيات التاريخية يجب أن تفسر في ضوء نهج للقيم أو إطار ثقافي. ويشار إلى عدة سبل يدخل بها الحكم المستند إلى تقييم، منها التفسير المسبب. فالمؤرخ لا يفرق بين الظروف ذات العلاقة وغيرها، بل بين الظروف المسببة وغير المسببة من تلك التي لها علاقة، ومنها تشخيص الأعمال الفردية من قبل المؤرخين، والأعمال البشرية هي مادة مشحونة بالقيم.

ويتصل بهذا من يرفض الحكم في التاريخ لأسباب خلقية أو لغرض الموضوعية، يقابلهم من يؤكد حتمية إصدار الأحكام التقييمية، لأنه لا يمكن تحاشي ذلك في كثير من الحالات، ولأنه واجب خلقي.

ومنها مشكلة «الحقيقة التاريخية»، فهل هناك حقائق تاريخية، وهل هي قائمة في المواد التاريخية؟ وهو بدوره يقوم بـ «تقديم كل الحقائق ويدعها تتحدث عن نفسها»، أم أن الحقيقة التاريخية حدث مضى وأن ما يقدم هو رمز لها، وهو في ذهن المؤرخ الذي يدرس التاريخ.

وهناك مشاكل أخرى لا مجال للنظر فيها، ولعلنا أعطينا خلاصة موجزة لفلسفة التاريخ في العصر الحديث، دون أن نتطرق إلى فكرة التاريخ عند العرب، فذاك موضوع له مجاله.

الفصل السابع

كُتُب الأنساب وتاريخ الجزيرة(*)

(*) في الأصل، هذا البحث قدم إلى: **مصادر تاريخ الجزيرة العربية** = *Sources for the History of Arabia* (ندوة)، وقف على طبعه وتصحيحه عبد القادر محمود عبد الله [وآخرون]؛ إشراف عبد الرحمن الطيب الأنصاري، دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ١، ٢ ج في ١ (الرياض: مطبعة جامعة الرياض، ١٩٧٩)، ونشر أيضاً في: **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، السنة ٢، العددان ٥ ـ ٦ (١٩٧٩).

- ١ -

لا يُراد هنا بيان أهمية النسب ودَوره في الحياة العربية، وتكفي الإشارة إلى أنه كان بصوره المتعددة أساساً في حياة القبائل قبل الإسلام، وعاملاً بعيد الأثر في الحياة العامة بعد الإسلام. وإذا كانت ظروف الحياة في البادية تؤثّر في حجم الكيانات القبلية، بتحديدها أو بتوسيعها عن طريق المحالفات وتداخل الأنساب، فإن الأنساب في العصر الإسلامي أثّرت في تنظيم الديوان، وفي التمصير، وفي تنظيم المقاتلة، كما أثّرت (وتأثّرت بدورها) بالظروف السياسية في الدولة الإسلامية، وبالصراع على السلطة. وخلال ذلك كله كانت العناية بالنسب كبيرة، وتأكيدها واضحاً.

ظهرت العناية بالأنساب، بروايتها وكتابتها، خلال القرن الأول للهجرة، وتمثلت في مرحلتها الأولى بوجود نسَّابِين في كل قبيلة، وبوجود كُتُب لدى القبائل بأنسابها وأخبارها وأشعارها. ويشير الهمداني إلى وجود سجلات (زُبُر) لدى عرب اليمن بأنسابهم اطّلع على بعضها[١].

وظهر نسّابون وسّعوا اهتمامهم إلى أكثر من قبيلة، وبدأوا بجمع أنساب القبائل في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، جنبَ الاهتمام بنسب قريش خاصة؛ كما ظهر بين النسّابين من اهتمّ بأخبار القبائل مع أنسابها، فأسهموا في الدراسات التاريخية، وفي طليعة هؤلاء محمد بن السائب الكلبي[٢].

ولم تصلنا مؤلفات عن الأنساب إلاّ من القرن الثالث، في مقدمتها **جمهرة النسب**[٣]، ثم **نسب قريش**[٤] (وقطعة من **جمهرة نسب قريش وأخبارها**[٥] ٢٥٦هـ).

(١) أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، **الإكليل**، ج ١٠، ص ٧٠ ـ ٧١و ١١١.

(٢) انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، ص ٩١، عن اهتمام الوليد بن يزيد بالأنساب، وأبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، ج ١٩، ص ٥٩، عن اهتمام خالد القسري بها.

(٣) أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، **جمهرة النسب**.

(٤) أبو عبد الله المصعب بن عبد الله الزبيري، **نسب قريش**.

(٥) أبو عبد الله محمد الزبير بن بكار، **جمهرة نسب قريش وأخبارها**.

وتبلغ الكتابة في إطار النسب أوجها عند البلاذري (٢٧٩/ ٨٩٢). وسنتناول في الملاحظات التالية المؤلفات الثلاثة المذكورة:

ـ ٢ ـ

جمهرة النسب لابن الكلبي (٢٠٤هـ/ ٨١٩م) كتاب شامل في أنساب العرب[٦].

ويبدو أن **جمهرة النسب** جاء برواية محمد بن حبيب[٧]، في حين إن كتاب **النسب الكبير** جاء عن ابن الكلبي مباشرة. كما يبدو أن ترتيب القبائل لا يخلو من اختلاف بين المخطوطين؛ ففي حين ترد الأزد أولى القبائل اليمانية في **جمهرة النسب**، يبدأ كتاب **النسب الكبير** بكندة[٨] ويتناول مجموعة من القبائل قبل أن يتناول الأزد[٩]. وهذا يتطلب دراسة مقارنة لتكوين فكرة عن أثر الرواية في تناقل الكتاب.

ويرد في آخر **النسب الكبير**: «آخر كتاب نسب معد واليمن الكبيرة، تأليف محمد بن السائب الكلبي»[١٠]. وهذا يناقض ما جاء في مطلع الكتاب وفي ثناياه؛ وهو غير دقيق بالنسبة إلى كتابنا، ولكن له دلالته. فهل وضع الكلبي كتابنا في الأنساب؟

لقد درس الكلبي (١٤٦هـ/ ٧٦٣م) أنساب العرب وحاول جمع الروايات القبلية من نُسابي القبائل، ومن أفضل نَسّابة في كل قبيلة، كما أفاد؛ ورجع إلى شعر النقائض، خاصة نقائض الفرزدق. وقد أفاد ابن هشام من دراساته وأتمها في وضع كتابه[١١]. ولكن لم ترد إشارة إلى كتاب له. إلا أن الإشارات في ثنايا الكتاب تشعر بأنه وضع كتاباً؛ فقد جاء: «وفي كتاب الكلبي»[١٢] و«كتاب محمد

---

(٦) اطلعنا على مخطوطين له: الأول مخطوط المتحف البريطاني؛ فيه أنساب عرب الشمال، ونسب الأزد، وعنوانه **جمهرة النسب** ونرمز له بـ ق١، والثاني مخطوط الإسكوريال، وفيه نسب ربيعة، ثم أنساب القبائل اليمانية وعنوانه: **كتاب النسب الكبير** ونرمز له بـ ق ٢.

(٧) انظر: ق١، ص ٢ب، ١١٩أ، و١٩٤أ.

(٨) ق ٢، ص ٨٧.

(٩) ق ٢، ص ٢٥١.

(١٠) ق ٢، ص ٥٢٨.

(١١) عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٢) ق ١، ص ٧٤٩.

بن حبيب عن الكلبي»[١٣]، و«هذا ليس من كتاب الكلبي»[١٤]، و«قال أبو جعفر: هذا من غير كتاب الكلبي»[١٥]، و«عاد إلى كتاب الكلبي»[١٦]، و«رجع إلى حديث الكلبي»[١٧]. هذا إضافة إلى إشارات مثل: «قال الكلبي»[١٨] التي قد تشير إلى الأخذ من كتاب أو شفاهاً.

وهكذا يتبين أن محمد بن السائب الكلبي وضع كتاباً في النسب (ويبدو أن عنوانه: **نسب معدّ واليمن الكبير**)، وأن ابنه هشام روى هذا الكتاب كما يبدو من مطلع الهجرة[١٩]. ومن ثنايا الكتاب[٢٠].

وأضاف ابن الكلبي دراساته وبحوثه، كما يتضح من بعض الإشارات. مثلاً: «قال ابن الكلبي: حدثنا خراش قال: سمعت أشياخاً لبكر بن وائل يقولون»[٢١]، و«قال هشام بن الكلبي، قال خراش: كانوا..»[٢٢]، و«قال هشام بن محمد الكلبي: حدثنا أبو خباب الكلبي عن يحيى بن عروة بن هانئ المرادي..»[٢٣]. وعند الحديث عن «أم عايذ بن ثعلبة» يرد: «وأمه أسماء، وهي الجذماء بنت جل بن عدي بن عبد مناة.. وكان شرقيّ بن القطامي يقول: هي الجذماء بنت عبلة.. بن عميرة بن أسد. قال هشام: وهذا من قوله باطل لا يعرف، والقول هو الأول»[٢٤].

ويرد ذكر بعض من أخذ عنهم ابن الكلبي، فعند الإشارة إلى لقيط الرواية يقول ابن حبيب: «وكان صدوقاً.. وقد لقي هشام ابن الكلبي لقيطاً»[٢٥]، وعند ذكر العلاء بن المنهال (من غني بن أعصر) يَرِد: «كان شريفاً لقيه ابن الكلبي

---

(١٣) ق ١، ص ١١٨أ.
(١٤) ق ١، ص ٦٥ب.
(١٥) ق ١، ص ٦٤أ، و٧٠ب.
(١٦) ق ١، ص ٦٥ب و٧١أ.
(١٧) ق ٢، ص ١٤٢ و١٤٤.
(١٨) ق ١، ص ٤٨ ب.
(١٩) ق ١، ص ٢ ب.
(٢٠) ق ١، ص ٦٠أ، «نسب ولد طابخة بن مضر بن نزار بن معدّ عن الكلبي»، وفي ق ٢، ص ٨٥: «وابنه هشام بن محمد بن السائب الراوي عن أبيه».
(٢١) ق ١، ص ١٩٤أ.
(٢٢) ق ١، ص ١٧٢أ.
(٢٣) ق ٢، ص ٨٥ ـ ٨٦.
(٢٤) ق ١، ص ١٩٥أ.
(٢٥) ق ١، ص ١٦٣ب.

وكان يحدث عنه»[٢٦]. وفي ذكر مسيك المرادي يرد: «قال هشام بن محمد بن الكلبي، حدثنا أبو خباب الكلبي.. إلخ»[٢٧]. ويشار إلى بعض من لقيهم ابن الكلبي، مثل عرفاء بن مصاد بن شريح، «وقد لقيه هشام بن الكلبي في زمان أبي جعفر وهو ابن تسعين سنة، وكان بدوياً»[٢٨].

وقد ترد إشارات إلى أنساب لم يذكرها الكلبي، مثل: «وولد قيس بن ثعلبة بن عكابة بن ضبيعة وتيماً.. ولم يذكر الكلبي ولد تيم»[٢٩]؛ و«هؤلاء بنو الهجيم بن عمرو ابن تميم، وليس هذا عن الكلبي»[٣٠]. أو ترد تعديلات؛ ففي الحديث عن بعض الأوس يذكر: «وعبد الرحمن بن أبي ليلى.. كان مولى الأنصار، فدخل فيهم ابن أحيحة، في قول الكلبي؛ وأما ولده فقالوا: اسمه داود بن بلال بن أحيحة»[٣١].

ويبدو أن محمد بن حبيب قام ببعض التدقيق أو الإضافة في روايته ونشره لجمهرة النسب، كما يتبين من بعض الملاحظات مثل: «قال أبو جعفر: هذا من غير كتاب الكلبي، كتبته من بعض ولد عطارد»[٣٢]، ومثل «وكان في أصل كتاب الكلبي خلف بن معشر، ولم يكن فيه بدر وعتبة، وبدر من كتاب ابن الأعرابي (٢٣١هـ/ ٨٤٦م)»[٣٣]. وتتكرر الإشارات لأخذه من كتاب ابن الأعرابي؛ «وفي كتاب ابن الأعرابي محتلم ابن حثابة مكان ليث»[٣٤]، ومثل قوله: «وهو أبو عبد الله بن عتمة، قال ابن الأعرابي: قتمة، وقال الكلبي: قثمة»[٣٥].

وينسب الكلبيان إلى التشيع؛ ولا نجد في الكتاب ما يشعر بذلك إلا في ملاحظات قليلة عرضية[٣٦]، وفي الاهتمام بذكر من قتل مع علي، والحسين، وفي حركة المختار. ولكن الكتابة تتسم بالدقة والموضوعية بصورة عامة.

---

(٢٦) ق ١، ص ١٨٩أ.
(٢٧) ق ٢، ص ٦.
(٢٨) ق ١، ص ٢٠٤أ، وانظر: ق ١، ص ٧٨أ، عن الشاعر أبي الشعب.
(٢٩) ق ١، ص ٢١٥أ.
(٣٠) ق ١، ص ٩٣أ.
(٣١) ق ١، ص ٥٩أ.
(٣٢) ق ١، ص ٦٤أ.
(٣٣) ق ١، ص ٤٧ب.
(٣٤) ق ١، ص ١٩٠أ، وانظر: ص ٤٧ب ـ ٤٩ب.
(٣٥) ق ١، ص ١١٣ب.
(٣٦) انظر: ق ١، ص ١٦٧أ، ٧٠أ، ٨٠أ، ١٠٧ب وخاصة ٢٥٦أ.

ـ ٣ ـ

وجمهرة النسب أهمية كبيرة في ذكر الشخصيات العربية من الجاهلية الثانية إلى أيام المأمون[٣٧]، مع تعليق موجز أو إشارة مركّزة تبينّ دَور من ظهر في الحقول المختلفة ـ من كان شريفاً أو سيداً في قومه، ومن برز في يوم من أيام العرب، ومن كان فارساً، ومن وفد على النبي (ﷺ) أو صحبه، ومن استشهد في مغازي الرسول (ﷺ)، خاصة بدر وأحد، ومن استشهد في الردّة؛ كما ذكر بعض من قُتل في أيام العرب الكبرى في الإسلام، كالقادسية واليرموك والجمل وصفّين.

ويُعنَى المؤلف بصورة خاصة بالإشارة إلى من تولىَّ مناصب مسؤولة من أمراء وعمّال وقادة وأصحاب شرط وقضاة. وهو حريص على ذكر الشعراء في القبائل. وبالإضافة فهو ينوّه بمن تميّز في مجالات أخرى، مثل الخوارج، ونقباء الدعوة العباسية؛ وبمن تميّز في حقول الثقافة، كالفقه والنحو والأنساب. وهو ينفرد بعد هذا ببعض الملاحظات أو المعلومات التي لا تَرِد عند غيره.

ولعلّ أمثلة من الإشارات والملاحظات التي يوردها توضح طبيعة أخباره. فمن أخبار الجاهلية ـ أمثلة: «منهم سعد بن خسفان بن ظالم، كان سيد بني سعد في زمانه. . وكان جاهلياً»[٣٨]. هوذة بن علي بن ثمامة (من بني سحيم) وكان «يجيز البرد لكسرى حتى تبلغ نجران، فأعطاه كسرى قلنسية قيمتها ٣٠٠٠٠ درهم»[٣٩]. «ومنهم (الأزد) السموأل بن حيا بن عاديا بن رفاعة بن الحارث بن ثعلبة بن كلب؛ كان من أوفى العرب، وهو صاحب تيماء، وولده بها إلى اليوم»[٤٠]. «وحارثة بن عمرو (شيبان) وهو ذو الجناح؛ كان علي بكر بن وائل يوم أوارة، يوم قاتلت بكر بن وائل المنذر بن ماء السماء»[٤١].

ومن الفترات الإسلامية ـ أمثلة: «أبو رحم؛ وهو كلثوم بن الحضين بن عتبة بن خلف. . استخلفه رسول الله في غزوة حنين وفي حجة الوداع على المدينة»[٤٢].

---

(٣٧) ق١، ص ٢٠٣ب ـ ٢٠٤أ.
(٣٨) ق١، ص ٨٤أ ـ ب.
(٣٩) ق ٢، ص ٣٥.
(٤٠) ق ١، ص ٢٤٨أ.
(٤١) ق ١، ص ١٩٦أ.
(٤٢) ق ١، ص ٤٩أ.

«وشرحبيل بن السمط بن الأسود.. شهد القادسية؛ جاهليّ إسلامي، وولِيَ حمص؛ وهو الذي قسمها منازل حين افتتحها»(٤٣). «فمن بني سعد بن مرة (ذهل) المثنى بن حارثة.. صاحب يوم النخيلة الذي قتل مهران»(٤٤).

«فمن بني بهدلة عوف بن حصين؛ وهو الزبرقان بن بدر.. الذي أدى الصدقة إلى أبي بكر في الردّة»(٤٥).

«إن سليمان بن كندير وَلاّه عثمان نجران (من قشير بن كعب)»(٤٦) «منهم (مازن بن منصور) عتبة بن غزوان.. الذي فتح البصرة، وكانت يومئذ البصرة (كذا)، وهو الذي بصر البصرة»(٤٧).

«ومن بني عمرو بن امرئ القيس.. عامر بن النعمان بن عامر الشرقي؛ وهو الوليد بن القطامي.. النسّابة؛ كان في صحابة المنصور والمهدي»(٤٨).

«لقيط الراوية وكان صدوقاً». «منهم سعيد بن الخنس بن عمارة.. وكان فقيهاً بالكوفة»(٤٩).

«علي بن ظبيان بن هلال بن قتادة (غطفان) قاضي القضاة لهارون الرشيد على الشرقية، وكان ولاّه الخاتم مع محمد بن هارون، وولاّه قضاء القضاة»(٥٠).

«عبد الله بن الطفيلي بن ثور، شهد مع علي مشاهده.. وهو جد البكائي صاحب المغازي»(٥١).

«لاهز بن قريظ النقيب بن سرى الكاهن؛ قتله أبو مسلم لقوله لنصر بن سيار: إن الملأ يأتمرون بك»(٥٢).

---

(٤٣) ق ٢، ص ٩١.
(٤٤) ق١، ص ٢٠٠أ.
(٤٥) ق ١، ص ١٨٩أ.
(٤٦) ق ١، ص ١٣٦أ.
(٤٧) ق ١، ص ١٥٧أ.
(٤٨) ق ٢، ص ٤٣٧، وانظر: ق ١، ص ١٦٣.
(٤٩) ق ١، ص ١٨٣أ، وانظر: ق ٢، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١و ق ١، ص ١٠٨ب.
(٥٠) ق ١، ص ١٧٠أ.
(٥١) ق ١، ص ١٤٢ب.
(٥٢) ق ١، ص ٨٥ب، وانظر: ص ١٨٦، عن القاسم بن مجاشع النقيب، وص ٨٥ ب، عن موسى ابن كعب النقيب.

«أبو بلال مرداس، وأخوه عمرو، ابنا مدبر بن عمرو.. وأمهما أدية؛ وهما الخارجيان»[٥٣].

«راسب بطن منهم عبد الله بن وهب الخارجي، قُتِل يوم النهر». إشارات أخرى[٥٤].

«من ولده (مخنف بن سليم الأزدي) أبو مخنف لوط بن يحيى بن سعيد بن عنف الراوية»[٥٥].

«شرحبيل بن معدي كرب.. وفد إلى النبي (ﷺ) وكان في ألفين وخمسمئة (من العطاء)»[٥٦].

ويشير إلى الشعراء[٥٧]، ويورد مقتطفات من شعرهم[٥٨] هي في العادة بين بيت وثلاثة أبيات، وقد تصل إلى خمسة أو ستة أبيات.

ويشير ابن الكلبي إلى عدد كبير من أيام العرب في معرض حديثه عن شريف أو فارس؛ مثل قوله: «فمن بني عمرو بن ربيعة هانئ بن مسعود.. كان على بكر بن وائل يوم ذي قار»[٥٩]. و«منهم عبّاد بن مسعود بن عامر، الذي هاج القتال بين تميم وبكر بن وائل يوم اللصاف»[٦٠]. و«ومن بني عتبة بن سعد.. صاحب مقدمة كليب يوم خزار»[٦١]. أو ترد الإشارة بمناسبة قتل شريف، مثل «ويزيد (غطفان) قاتل كهف الظلم الغساني يوم جبل فيد»[٦٢]، أو لحادث ذي صلة مثل «ضبيعة بن الحارث بن خلف.. الذي يقول له عامر بن الطفيل، وطعنه يوم النتاءة..»[٦٣].

---

(٥٣) ق١، ص ٧٦ب، وانظر: ق ٢، ص ٣٤١.
(٥٤) ق ١، ص ١٩٨ب ـ ١٩٩ب، ٢٣٠ب، و٧٨ب ـ ٨٠أ.
(٥٥) ق ٢، ص ٣٢٤.
(٥٦) ق ٢، ص ٩٠، وانظر: ص ٩١ ـ ٩٢و ١٠٠، وانظر أيضاً: ق ١، ص ١٨٣أ، عن حجر بن عدي وكان في ٢٥٠٠.
(٥٧) انظر: ق ١، ص ٢٠٨أ ـ ب، ٢٠٩أ و٢١١أ ـ ب.
(٥٨) انظر: ق ١، ص ١٣٨أ و١٥٣أ.
(٥٩) ق ١، ص ١٩٧أ.
(٦٠) ق ١، ص ١٩٦أ ـ ب.
(٦١) ق ١، ص ٢٢٨أ.
(٦٢) ق ١، ص ١٧٢ب.
(٦٣) ق ١، ص ١٨٦أ.

ومن الأيام التي يشير إليها يوم أوارة[٦٤]، ويوم الجلاة[٦٥]، ويوم جبلة[٦٦]، ويوم الذنايب[٦٧]، ويوم الكلاب[٦٨]، ويوم قصة[٦٩]، ويوم اللصاف[٧٠]، ويوم التحالق[٧١]، ويوم النجير[٧٢]، ويوم الأجفر[٧٣]، ويوم صفاق[٧٤]، ويوم فيف الريح[٧٥]، ويوم الآخرين[٧٦]، ويوم الزرم[٧٧]، ويوم بعاث[٧٨]، ويوم عين التمر[٧٩]، ويوم النفار[٨٠]، ويوم الكلاب الثاني[٨١]، ويوم القريتين[٨٢]، ويوم الحاجر[٨٣]، ويوم الرقم[٨٤]، ويوم النحيل[٨٥]، ويوم المذيار[٨٦]، ويوم ذي علق[٨٧].

ويتناول الكثير من شؤون القبائل، فيورد ملاحظات عن دخول جماعات من قبيلة في نسب قبيلة أخرى، وبذلك يعدل من النظرة بأن النسب كله لأب واحد، سواء أكان هذا الدخول لأسباب قبلية أو معاشية أو سياسية. فعند الحديث عن

---

(٦٤) ق ١، ص ١٩٦ب.
(٦٥) ق ١، ص ١٨٨أ ـ ب.
(٦٦) ق ١، ص ١٢١أ ـ ١٧٨ب.
(٦٧) ق ١، ص ٢٢٦ب.
(٦٨) ق ١، ص ١٣٠ب و٢٢٧ب، وق ٢، ص ١٨١.
(٦٩) ق ١، ص ٢٠٧ب.
(٧٠) ق ١، ص ١٩٧أ ـ ب.
(٧١) ق ١، ص ١٩٦أ.
(٧٢) ق ٢، ص ١٠٤.
(٧٣) ق ٢، ص ١٥٥.
(٧٤) ق ٢، ص ١٨٥.
(٧٥) ق ٢، ص ١٨٨.
(٧٦) ق ٢، ص ١٩٠.
(٧٧) ق ٢، ص ١٩٠.
(٧٨) ق ٢، ص ٢٦١.
(٧٩) ق ٢، ص ٦٢.
(٨٠) ق ٢، ص ١٦٣.
(٨١) ق ١، ص ٩٨أ.
(٨٢) ق ١، ص ١٢٤أ.
(٨٣) ق ١، ص ١٣٣أ.
(٨٤) ق ١، ص ١٢٢ب.
(٨٥) ق ١، ص ٢٣٠ب.
(٨٦) ق ١، ص ١٣١أ.
(٨٧) ق ١، ص ١٢٢ب ـ ١٢٣أ.

نسب إياد بن نزار يقول: «وولد زهير بن إياد حذاقة والشلل دخل في تنوخ، وعبد الله دخل في بني تميم، وعمرا دخل في بني الصم»[٨٨]، ويذكر عن ولد ربيعة بن نزار: «وأكلب دخل في خثعم، وهم رهط طائش بن حراك الشاعر، . . . وعابسة وهم باليمن». ثم يقول: «وأماضنة فإنهم دخلوا في بني عذيرة بن سعد بن هزيم بن قضاعة»[٨٩]. وعند الحديث عن فزارة بن ذبيان يقول: «ومنهم بيهس وإخوته التسعة. . لحقوا ببطن من مذحج. . وهم اليوم ينسبون في عنس بن مالك بن مذحج»[٩٠]. وعند الحديث عن جذام يقول: «فولد أسلم بن مالك عنب، وهم اليوم في بني شيبان»[٩١]. وعند ذكر سعد العشيرة يقول: «وولد زيد الله بن سعد العشيرة، عامر وأشرس والديل وعوف، فدخل أشرس والديل وعوف في بني تغلب، وأقام عامر بن زيد الله على نسبه، فمنه تفرقت زيدان»[٩٢]. وعند الحديث عن قبائل الأزد يقول: «فولد بكر بن يشكر عامر. . وسعد وعوف والحارث. . دخلوا في بني زبيد»[٩٣].

وإذا كانت هذه المعلومات تكشف عن بعض التداخل في النسب لأسباب سياسية أو اجتماعية، فإنها تؤكد الاهتمام بالنسب ورصده بتدقيق المعلومات عن الأنساب.

ويذكر ابن الكلبي معلومات اجتماعية عن أسماء القبائل وعاداتها وتقاليدها، وبعضها له أهمية خاصة. ففي أسماء القبائل يذكر مثلاً سبب تسمية أعصر (بن سعد بن قيس بن عيلان)[٩٤]. ويوضح ظروف تسمية أبناء تميم (زيد، مناة عمرو، الحارث)[٩٥]، وسبب تسمية الرباب بهذا الاسم وما يشمله[٩٦].

وهو يركز معلوماته أحياناً، ففي قصة حوار مع تميمي من فخذ بني عبد الله

(٨٨) ق ١، ص ٢٤٢ب.
(٨٩) ق ٢، ص ٥.
(٩٠) ق ١، ١٧٦أ.
(٩١) ق ٢، ص ١٣٣.
(٩٢) ق ٢، ص ٢١٦.
(٩٣) ق ٢، ص ٢٣٧، وانظر: ق ١، ص ٨٣أ، والحديث عن قيس بن عيلان، ق ١، ص ١١٩ب، وعن دخول بني عمرو بن جنحود، من حضرموت في تميم، انظر: ق ١، ص ٨٨أ، وانظر أيضاً: ق ١، ص ٨٧ب.
(٩٤) ق ١، ص ١٦٥ أ ـ ب.
(٩٥) ق ١، ص ٩٥أ.
(٩٦) ق ١، ص ٩٦ب ـ ٩٧أ.

ابن دارم، يرجع نسب الأسرة في تدرج متسلسل، مع وصف كل خطوة، حتى ينتهي إلى مضر[٩٧].

ويشير إلى بعض الأعراف القبلية، فيتحدث عن نوع من القَسَم؛ قال خراش: «كانوا يحلفون بالملح والرماد والنار، وبذات الودع ـ يريدون سفينة نوح»[٩٨]. وعند ذكر مقتل زيد بن بكر بن هوازن على يد أخيه معاوية يضيف: «فوداه عامر بن الظرب مئة من الإبل، وإنما جعلها مئة لعظم الإبل عندهم ليتناهوا عن الدماء، فهي أول دية كانت في العرب مئة من الإبل حكم عامر بن الظرب حكماً جارياً»[٩٩]. وعند ذكر عمرو بن حارثة بن ربيعة (من خزاعة) يقول: «وهو الذي بحر البحيرة، وسيّب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي، وغيّر دين إسماعيل، ودعا العرب إلى عبادة الأوثان»، «وكان صاحب الكعبة»[١٠٠]؛ وعند الحديث عن حجر بن يزيد بن معدي كرب بن سلمة (من بني سلمة بن الحارث) يسميه «صاحب مرباع بني هند» ويضيف: «والمرباع أن يأخذ الربع من الغنيمة، وعليه طعام الجيش لأخذه المرباع»[١٠١].

ويورد ابن الكلبي معلومات طريفة، فيتناول مثلاً المغتربات من بني هاشم، أو اللواتي تزوّجن في قبائل أخرى، مثل الأنصار وخزاعة وعامر بن صعصعة وآل معدي كرب، من حمير والقين وسليم ولخم وفزارة؛ وهو استطراد يبين سعة الروابط القبلية لقريش، ويؤكد ما قيل في السقيفة من أن قريشاً أوسط العرب أنساباً[١٠٢]. ويذكر أن قيساً (من ولد منبه بن بكر بن هوازن وهو ثقيف) كان «أول من جمع بين أختين من العرب»[١٠٣].

ويقدم ملاحظة عن بدايات الخط العربي في الجزيرة، في معرض حديثه عن بشر ابن عبد الملك، أخ أكيدر (في دومة من كلب) إذ يقول: «وهو الذي علّمه أهل الأنباء خطّاً، هذا الذي يسمى الجزم، وهو كتاب العربية؛ وكان أول من كتبه قوم من طي ببقة، فعلّموه أهل الأنباء، فعلّم أهل الأنبار أهل الحيرة». وكان

(٩٧) ق ١، ص ٩٥أ ـ ٩٦ب.
(٩٨) ق ١، ص ١٧٢أ.
(٩٩) ق ١، ص ١٢٠أ.
(١٠٠) ق ٢، ص ١٩٥و ١٩٩.
(١٠١) ق ٢، ص ١٠٦.
(١٠٢) ق ١، ص ١١٥ ب وما بعدها.
(١٠٣) ق ٢، ص ١٥٣.

بشر بن عبد الملك يأتي الحيرة بحال النصرانية فيقيم بها الدهر، فتعلمه بشر بن عبد الملك، ثم شخص إلى مكة في تجارة فعلّمه أبا سفيان بن حرب بن أمية وأبا قيس بن عبد مناف بن زهرة، وتزوج الصهباء بنت حرب بن أمية، ثم أتى الطائف فعلمه غيلان بن سلمة الثقفي، ثم أتى بادية مضر فعلمه عروة بن زرارة الكاتب، ثم أتى الشام فعلّمهم»[١٠٤].

ويورد ابن الكلبي أحياناً معلومات عن مواطن القبائل؛ فعند ذكر بني أسود بن مالك (بطن من بني مالك بن ثعلبة) يقول إنهم «أصحاب النخل باليمامة الذي يصرم في السنة مرتين، دعا لهم النبي (ﷺ)»[١٠٥]. كما يورد إشارات إلى انتقال القبائل إلى الأمصار؛ فعند الحديث عن عشائر الأزد يقول: «وآل معيوف بدمشق بالغوطة في قرية يقال لها عين حرما»[١٠٦]. ومكّنته معرفته بالكوفة من تعداد الكثير من العشائر والبطون التي أقامت بها ولها مسجد، وقائمته مهمة وغنية. ومن هذه: ذهل بن معاوية (من كندة) لهم مسجد[١٠٧]، وامرؤ القيس بن الحارث (بطن من كندة)[١٠٨]، ومالك بن الحارث، والطمح ابن الحارث[١٠٩]، وامرؤ القيس بن معاوية بن عدي (بطن)، ومالك بن ربيعة[١١٠]، وجبلة بن عدي بن ربيعة (بطن)، والحارث بن عدي[١١١] ومرة بن حجر بن عدي من ربيعة (بطن)[١١٢]، وعمرو بن ربيعة من ولد وهب بن ربيعة بن معاوية (بطن)، وأبو الخير وهب (بطن)[١١٣]، والأرقم بطن من ولد نعمان بن عمرو[١١٤]، وشجرة (بطن) من ولد معاوية ابن ربيعة بن وهب[١١٥]. ومن البطون الأخرى التي لها مساجد: سلمة وهو الحر (بطن) من ولد عمر بن أبي كرب[١١٦]، وبهدلة

(١٠٤) ق ٢، ص ١٢٦.
(١٠٥) ق ١، ص ٢٢٥أ.
(١٠٦) ق ٢، ص ٣٤٢.
(١٠٧) ق ٢، ص ٨٨.
(١٠٨) ق ٢، ص ٨٩.
(١٠٩) ق ٢، ص ٨٩.
(١١٠) بطن، ق ٢، ص ٨٩ ـ ٩٠.
(١١١) ق ٢، ص ٩٠.
(١١٢) ق ٢، ص ٩٢ كندة.
(١١٣) ق ٢، ص ٨٥ كندة.
(١١٤) ق ٢، ص ٩٦ كندة.
(١١٥) ق ٢، ص ٩٨.
(١١٦) ق ٢، ص ١٠٣.

(بطن) من ولد المثل بن معاوية[١١٧]. وفي الحديث عن النخع بن عمرو يشير إلى بطني جذيمة وحارثة، ولكلٍّ مسجدٌ بالكوفة[١١٨]. ويذكر بني مسلية (بطن) من بني الحارث بن كعب ولهم مسجد[١١٩]، ويذكر من بجيلة قيس وأوس وعود، لهم بالكوفة مسجد، وعدادهم في قيس[١٢٠]. ويتحدث عن ولد معاوية بن ثعلبة فيذكر زبان «بطن بالجزيرة»، ويضيف «وبالكوفة أهل بيت وملك وهو تراغم بطن، وبرعم بطن، لهم بالكوفة مسجد»[١٢١]. وهكذا يعطي صورة عن بطون اليمانية بالكوفة.

ويتحدث عن اتجاه قبائل سبأ في خروجها، ويضع خبره في إطار حديث ينسب للرسول (ﷺ)، فيذكر أن سبأ ولد عشرة، فتشامَّ أربعة، وتيامَنَ ستة؛ فالذين تشامّوا: غسان ولخم وجذام وعاملة، والذين تيامنوا: حمير والأزد ومذحج وكندة والأشعر وأنمار، الذين منهم بجيلة وخثعم[١٢٢]، وبذلك يعطي صورة لا تخلو من دقة عن حركة اليمانية.

وختاماً يمكن القول إن ابن الكلبي يعطي تعليقات سريعة مع الأسماء، ويورد أحياناً ملاحظات أوفى؛ وهي في مجموعها تعطي فكرة شاملة عن القبائل ورجالها البارزين في الحقول المختلفة.

هذه الملاحظات واسعة نسبياً لإعطاء فكرة شاملة عن دراسات الكلبيين، التي تناولت عرب الشمال وعرب الجنوب، ولأن الكتاب لم ينشر، لا بد من التنويه بجهود كاسكل، في تحويل الكتاب إلى جداول، وفي مقدمته المسهبة[١٢٣].

ـ ٤ ـ

ومن الأوائل في دراسة الأنساب مصعب الزبيري (٢٣٣ ـ ٨٤٧/٦ ـ ٥٠) وهو من آل عبد الله بن الزبير، وكان عالماً بالأنساب. ولم يصلنا من كتابيه **النسب**

---

(١١٧) ق ٢، ص ١٠٣.
(١١٨) ق ٢، ص ١٩٤.
(١١٩) ق ٢، ص ٩٣.
(١٢٠) ق ٢، ص ٢٤٦.
(١٢١) ق ٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
(١٢٢) ق ٢، ص ٨٥ ـ ٨٦، وانظر: ق ٢، ص ٩٧ ـ ٩٩.
(١٢٣) Werner Caskel, *Gamharat an-Nasab, Das Genealogische Werk des Hisam Ibn Muhammad al-Kalbi*, 2 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1966).

الكبير ونسب **قريش** إلا الثاني. وتدل استشهادات المؤرخين، كالطبري والبلاذري وأبي الفرج الأصفهاني، على أهمية هذا الكتاب، وهو أفضل ما وصل إلينا عن نسب قريش.

وتشعر خطة الكتاب بوجود إطار مستقر للنسب، اتّبعه معاصره ابن الكلبي ومن جاء بعده. ويبدو أن مصادره واسعة؛ فقد افتتح كتابه بالأخذ من الزهري، «قال محمد ابن شهاب الزهري»[١٢٤]. وأخذ من مؤلفات تاريخية، مثل قوله: قال الواقدي.. في بعض إسناده»[١٢٥]، أو «ذكر موسى بن عقبة عن أبي حبيبة»[١٢٦]. ورجع إلى أهل النسب كما يبدو من قوله: «وأجمع أهل النسب لا اختلاف بينهم»، أو «قال بعضهم»[١٢٧]. وأفاد كثيراً من روايات في النسب والأخبار، شفوية ومكتوبة كقوله: «سمعت أبي، عبد الله ابن مصعب، يقول»[١٢٨]، و«حدثني حماد بن عضيل بن فضالة بن رواد الليثي، وكان حماد قد بلغ مئة سنة وسنتين»[١٢٩]؛ وقوله: «وأخبرني بهذا الحديث مصعب بن عثمان بن نوفل بن عمارة»[١٣٠]، و«حدثني عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة بن الزبير وغيره»[١٣١]، و«أخبرنا سليمان بن عيّاش السعدي قال»[١٣٢]. وأخذ عن أبي الزناد، مثل «قال أبو الزناد»، و«ذكر أبو الزناد»[١٣٣].

وقد يأخذ مصعب دون ذكر المصدر صراحة، مثل قوله: «وحدثني بعض من يعلم»[١٣٤] و«أُخبرتُ عن هشام بن يوسف الصنعاني عن معمر»[١٣٥]، و«أخبرني من قرأ في ديباج كسوة الكعبة»[١٣٦] و«وذكر أن أبا موسى الأشعري ذكر»[١٣٧].

---

(١٢٤) ابن بكار، **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، ص ٣.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤١ مشيراً إلى سِنّه ليؤكد اتصال الخبر.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

ويأخذ عن جماعة كقوله: «قالوا»[138] على طريقة الإسناد الجمعي. وكل ذلك يدلّ على جهده الواسع في دراساته وفي جمع أخباره. ومع ذلك لا ينتظر من مصعب الزبيري أن يتوسع في ذكر المصادر، مع وجود دراسات قبله، مثل دراسات الزهري وأبي اليقظان، ومع وجود نسّابين، بالإضافة إلى ديوان الجند.

ولا بد من ملاحظة أولية هي أن مصعب الزبيري أغنى كتابه بمجموعة طيبة من الأخبار والشعر، فتجاوز خطة الملاحظات المركّزة التي أخذ بها ابن الكلبي.

ـ ٥ ـ

يعطي المؤلف معلومات مهمة عن التحوّلات في الأنساب، بذكر النسب الصحيح وما اتجهت إليه بعض القبائل؛ ولعل التمثيل مفيد هنا: فيذكر أن عك (الحارث) من ولد عدنان بن أد، ويضيف «فكل من بالمشرق من عك ينتسبون إلى الأزد.. وسائر عك في البلاد وفي اليمن ينتسبون إلى عدنان بن أد»[139].

ويبين أن من ولد مَعَدّ بن عدنان قضاعة (ونزار)، ويضيف: «وقد انتسبت قضاعة إلى حمير، فقالوا: قضاعة بن مالك بن حمير بن سبأ.. وزوروا في ذلك شعراً». ويستطرد إلى تأكيد ذلك بقوله: «وأشعار قضاعة في الجاهلية وبعد الجاهلية تدلّ على أن نسبتهم في معدّ»[140]. ويورد ملاحظة عامة عن ربيعة ومضر ويقول: «وكان يقال ربيعة ومضر الصريحان من ولد إسماعيل، فدخل من كان منهم بالعراق في النخع، ومن كان منهم بالشام على نسبهم في نزار»[141]. ويذكر أن بجيلة من أنمار بن نزار، وأنهم «انتسبوا إلى اليمن، إلاّ من كان منهم بالشام والمغرب فإنهم على نسبهم إلى أنمار بن نزار»[142]. وعند ذكر خزيمة بن يشكر يقول: «وقد انتسبوا في الأزد، ومنهم خثعم، وهو أقبل بن أنمار بن نزار.. وهم بالسراة على نسبهم إلى أنمار بن نزار؛ وإذا كانت بين اليمن فيما هنالك وبين حضرموت، كانت خثعم مع اليمن على مضر»[143]. ويتبين من هذه الإشارات انتساب قبائل من عدنان إلى اليمن، مما يُشعِر بتحركها جنوباً قبل الإسلام؛

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٨١.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٤١) المصدر نفسه، ص ٦.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٧.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٧.

فالإشارات إليها في الفتوح وبعْدَها تعتبرها يمانية. وقد كان مألوفاً في اليمن دخول عشائر أو مجموعات في أنساب غيرها، لضرورات زراعية أو سياسية.

ولعل أهمّ ما في نسب قريش أنه يجمع بين الأنساب والأخبار التاريخية والأدبية؛ فهو يورد معلومات وأخباراً عن الشخصيات التي يذكرها من العصر الجاهلي إلى زمن الرشيد، وأحياناً المأمون[١٤٤]، أي إلى عصره.

وأخباره أحياناً وافية ومهمة؛ وقد يتوسع فيها إلى ما يقرب من ترجمة شاملة، مثل أخباره عن ابن عباس[١٤٥]، وعن عبد الله بن جدعان[١٤٦]، وعن الحكم بن المطلب[١٤٧]، وعن خالد بن الوليد[١٤٨]، وعن عبد الله بن عامر[١٤٩].

ويأتي أحياناً بملاحظات طويلة هامة عن بعض الشخصيات[١٥٠] بصدد اشتراكها في أحداث هامة؛ وهي أقرب إلى روايات كتب الأدب، ولكنها على سعتها لا ترقى إلى ترجمة[١٥١]. وقد يكتفي المؤلف بمجرد إشارة موجزة أو طويلة إلى حدث[١٥٢].

وهو يلتفت في أخباره إلى جوانب المروءة، فيهتم بصفات الشجاعة وبالاستشهاد وبالكرم[١٥٣]. ويتحدث عن أخبار بعض القضاة[١٥٤]؛ ويشيد باستقامة البعض وصلابتهم عند عرض أخبارهم[١٥٥].

ويعطي الزبيري معلومات اجتماعية مهمة تتصل بالمصاهرات وبالعلاقات الاجتماعية؛ ويُشعِر بأهمية المرأة وبدورها[١٥٦]، كما يعطي أخباراً وافية عن بعض السيدات؛ ولهذا دلالته[١٥٧].

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ و٢٧٢.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٧.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.
(١٥٠) مثل ابن الزبير، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٨ و٣٣٧ ـ ٣٤٠.
(١٥١) مثلاً: حركة زيد بن علي، انظر: المصدر نفسه ص ٦٠ ـ ٦١.
(١٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢ و٢٤٦.
(١٥٣) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٤٧ ـ ١٤٩ و٣٣٨ وما بعدها.
(١٥٤) مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٢٨، ٢٣٤ و٢٧٢.
(١٥٥) مثلاً: محمد بن عمران أيام المنصور، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(١٥٦) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.
(١٥٧) مثلاً: صفية بنت عبد المطلب، ص ٢٣٠، وأميمة بنت عبد بن بجاد، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

ويتميز الزبيري ـ إضافة إلى أمانته ـ بأنه يعطي أحياناً أخباراً لها أهمية خاصة، وقد ينفرد ببعضها؛ ففي الإشارة إلى وجز بن غالب يذكر أنه «أول مَن عبد الشعرى»، وأنه كان سيداً في خزاعة؛ ويضيف: «ووجز هو أبو كبشة، الذي كانت قريش تنسب رسول الله (ﷺ) إليه؛ والعرب تظن أن أحداً لا يعمل شيئاً إلا بعِرْق ينزعه شبهه؛ فلما خالف رسول الله (ﷺ) دين قريش قالت قريش: نزعه أبو كبشة، لأن أبا كبشة خالف الناس في عبادة الشعرى...»[(١٥٨)].

ولعله أدق من يكشف النظرة الداخلية لمروان للسفيانيين في فترة معاوية، وذلك من خلال نجواه في المدينة مع عمرو بن عثمان بن عفان إذ قال له: «ما أخذ هؤلاء ـ يعني بني حرب بن أمية ـ الخلافة إلا باسم أبيك فما يمنعك أن تنهض بحقك، فنحن أكثر منهم رجالاً...»، وعدّد رجالهم ثم أضاف: «ومنا فلان وهو فضل، وفلان فضل، فضول رجال أبي العاص على رجال بني حرب». ثم يورد ردّ معاوية على مروان وفيه: «أشهد يا مروان أني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: إذا بلغ ولد الحكم ثلاثين رجلاً اتخذوا مال الله دولاً، ودينَ الله دخلاً، وعباد الله خَوَلاً... والسلام». وهو قول اشتهر فيما بعد دون المقدمات[(١٥٩)].

ولعل من أطرف ما أورده دور العرفاء أيام معاوية في المدينة، في بدء ولاية عاصم بن أبي هاشم بن عتبة. يقول: «وكان العطاء يدفع إلى العرفاء، وكان لكل قبيلة عريف يأخذ أعطيتهم ويدفعها إليهم. فحبس عاصم أعطية الناس وقال: يأتيني أهلها فأدفع إلى كل رجل عطاءه في يده. وكانت العرفاء يأخذونها، فلا يغيبون غائباً، ولا يميتون ميتاً، ويصدقون أهلها فيعطونهم بعضاً ويأخذون بعضاً؛ فأراد عاصم أن يصلح الديوان فلا يعطون غائباً ولا ميتاً، ويأتيه أهل العطاء فيدفع إليهم أعطيتهم وقد عرفهم؛ فكره الناس ذلك لما كانوا يصيبون من حظ الموتى والغيب، وامتنعوا من إتيانه...»[(١٦٠)]. وهو نصّ يدلّ على تلاعب العرفاء وقبائلهم في دفع العطاء ليحصلوا على أكثر مما يحقّ لهم، كما يبين وظيفة العرفاء وأهمّيتهم.

ويكثر في الكتاب إيراد المقطوعات الشعرية والقصائد، التي قيلت في مناسبات، أو تعود للمترجم له إن كان ينظم الشعر[(١٦١)].

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(١٥٩) انظر: المصدر نفسه، ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٦١) انظر مثلاً: المصدر نفسه ص ١١٧ ـ ٢١٦، ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ٣١٤ ـ ٣١٥ و٣٢٤ ـ ٣٢٧.

أما **أنساب الأشراف** للبلاذري، ففيه دراسة شاملة للتاريخ العربي الإسلامي، ومجموعة كبيرة من التراجم في إطار خطة النسب. ويبدو أن تنظيم خطة الأنساب لديه ولدى من سبقه يتمشّى مع تنظيم ديوان الجند، ابتداء بآل الرسول (ﷺ)، ثم الأقرب فالأقرب. فهو يبدأ بالسيرة[١٦٢] بعد أن يمهّد لها بمقدمة في أنساب العرب ليصلها بأجداد الرسول، وبتاريخ قريش قبل الإسلام[١٦٣]، يليها أبو طالب وأولاده (العلويون)[١٦٤]، والعباس بن عبد المطلب وأولاده (العباسيون)[١٦٥]، وأميّة بن عبد شمس (الأمويون)[١٦٦]، وبقية قريش[١٦٧]، وبقية مضر[١٦٨]. وهكذا خصص للسيرة حوالى ١/ ١٠ من الكتاب، ومثل ذلك للعلويين، وخصّص للأمويين حوالى ١/ ٣ من الكتاب، وللعباسيين حوالى ١/ ١٦ منه، ولبقية مضر أقلّ من ربعه.

لقد تناول البلاذري في كتابه قبائل مضر، إلا القليل منها (مثل كلاب، هلال، قشير) ولم يتناول ربيعة واليمن؛ وإن وجد ما يدل على أن دراسته تجاوزت ما في الكتاب، إلا أنه توفي قبل أن يتم كتابه[١٦٩].

تناول البلاذري العباسيين بتوسع إلى أيام المنصور، وأوجز في أخبار المهدي والرشيد[١٧٠]؛ وهذا يسترعي الانتباه إذا تذكرنا معاصرة البلاذري للعباسيين من أيام المأمون إلى أيام المعتمد (ت ٢٧٩هـ)، وصلته بالخلفاء العباسيين من المتوكل (ت ٢٤٧هـ) إلى المعتز (ت ٢٥٥هـ). فهل التزم البلاذري بالتوقف عند حدود المعاصرة؟ أن شيخه المدائني تناول التاريخ العربي إلى أيام المعتصم، وأن بعض معاصريه، كخليفة بن خياط واليعقوبي والبسوي (٢٧٧هـ) والطبري تناولوا هذا التاريخ إلى فترات تالية بين الواثق (ت ٢٣٢هـ) والمكتفي (ت ٢٩٥هـ). أم أن

(١٦٢) ق ١، ص ٤٠ ـ ١٧٨.

(١٦٣) ق ١، ص ١ ـ ٤٠.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٠ ـ ٥٢٦.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٦ ـ ٦٧١.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٩٠ ـ ١١٩٦، وق ٢، ص ١ ـ ٤١٥.

(١٦٧) ق ٢، ص ٤١٥ ـ ٦٩٧.

(١٦٨) الترقيم وفق مخطوطة اسطنبول: ق ٢، ص ٦٩٧ ـ ١٢٦٨.

(١٦٩) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون من أسامي الكتب والفنون** (لندن: بنتلي، ١٨٣٥ ـ ١٨٥٨)، ج ١، ص ٢٧٤، وفي **تاج العروس** إشارات إليه تتعلق باليمن.

(١٧٠) ق ١، ص ٦٦٧ ـ ٦٧١.

البلاذري سار على هيكل أهل النسب مثل مصعب الزبيري وابن الكلبي؟ لقد بدأ تقليص العرب في الديوان منذ قدوم العباسيين؛ ولكن هذا لم يحصل جدياً إلا أيام المأمون، ثم جاء المعتصم فأسقط العرب من الديوان. وهذا يعني أن تسجيل المقاتلة العرب انتهى في مطلع فترة المعتصم، مما يجعل التوقف في إطار الأنساب طبيعياً في الهيكل والتدرج.

وتبدو ميزة **أنساب الأشراف** في أنه قدم تاريخاً للأشراف العرب في مختلف الحقول، مع تاريخ الخلافة؛ وهو نسق فريد في سعة أفقه وشموله.

ـ ٧ ـ

وقد أفاد في تفاصيل خطته من خطوط تاريخية متعددة: من أساليب كتب الطبقات، وكتب الإخباريين، إضافة لكتب الأنساب. ولئن كان هيكله هو إطار الأنساب، فإن عناوينه الفرعية للأحداث الهامة في فترة كل خليفة، تذكّر بعناوين كتب الإخباريين، في حين إن تناوله للسيرة ولترجمات الأشراف متأثر بخط التراجم والطبقات. ويلاحظ بين أساتذته المدائني (٢٢٥هـ/ ٨٣٩م) شيخ الإخباريين، وابن سعد (٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) صاحب **الطبقات**، ومصعب الزبيري وابن الكلبي.

أفاد البلاذري من كتب الإخباريين، خاصة أبي مخنف (برواية ابن الكلبي أو مباشرة من كتبه) وعوانة بن الحكم، وبصورة واسعة من المدائني مصدره الأول عن الخلفاء (بالأخذ عنه مباشرة أو بالنقل من كتبه)، ومن دراسات أصحاب المغازي في السيرة والتاريخ مثل عروة والزهري وابن إسحاق والواقدي وكاتبه محمد بن سعد، كما أفاد من أهل الأنساب، خاصة أبي اليقظان ومحمد بن السائب الكلبي، وابنه هشام، ومصعب الزبيري.

وأضاف البلاذري بحوثه ودراساته بالأخذ من شيوخه ومن روايات شفوية أخرى، وأفاد من أسفاره في جمع روايات محلية موثقة من أشياخ المدن التي زارها في الشام والثغور والمدينة، إضافة إلى المدن العراقية.

والبلاذري يدقّق مصادره، ويفاضل بين الروايات، ويبدي رأيه أحياناً لتوثيق رواية. وقد يورد صوراً لرواية بأسانيد مختلفة لإظهار مجال الخلاف، ولكنه كثيراً ما يأخذ معلوماته من مجموعة مصادر ليعطي خبراً متصلاً. ويبدو أن النظرة إلى المؤرخين السابقين (من إخباريين، وأصحاب مغازي، وطبقات، وتاريخ،

ونسّابين) استقرّت في عصره ومكّنته من ذلك. وهنا يختلف البلاذري عن الطبري في أسلوبه التاريخي؛ فبينما يعتمد الطبري أساساً أحد مصادره في صدر الإسلام (كابن إسحق في **السيرة**، وأبي مخنف في **الثورات العلوية**) ثم يضيف روايات فردية ليعطي معلومات مكمِّلة أو مباينة، يبني البلاذري قاعدة معلوماته على ما هو مقبول لدى مجموعة من المؤرخين ليعطي أخباراً يبدأها بـ (قالوا)، ثم يورد روايات مفردة ليتمّ أخباره، وهو أسلوب بالغ الأهمية في فهم البلاذري. وفي حين يركّز الطبري على المدرسة العراقية في أخباره، يبدو البلاذري أكثر استفادة من مدرسة المدينة خاصة في أخبار الفتوح والأحداث التي تتصل بتاريخ الأمة في الفترات الأولى؛ كما أنه يعطي أهمية خاصة لروايات المنطقة التي وقع فيها الحادث، ويتمّها بروايات أخرى خارجية.

ويدقق البلاذري في إيراد التواريخ والأرقام، ويراعي التسلسل الزمني في كتابه، إلا حيث يقتضي هيكل النسب التقديم والتأخير (مثلاً معاوية قبل عثمان، وترجمة عمر بن الخطاب متأخرة). وعند حديثه عن كل خليفة يتناول ما وقع في عهده من أحداث، كما يعنى بفعاليات الأحزاب السياسية، وخاصة الخوارج؛ وهو أفضل المصادر عنهم وأوفاها في صدر الإسلام.

إن ثقافة البلاذري، كما يبدو من مصادره وشيوخه، ومن اشتغاله بالترجمة، ومن مواهبه الشعرية، تشير إلى أنه جمع بين الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية، وبالثقافات الأجنبية؛ هذا مع تركيزه على أحوال العرب ودورهم التاريخي في الإسلام؛ وهو لذلك يبدي في أخباره اهتماماً بالنواحي الاجتماعية والثقافية والأدبية، ويتوسّع فيما يورد من مقتطفات شعرية، وإن تحاشى إيراد القصائد المطولة.

وليس هذا مجال تحليل كتابه الضخم، بل يكفي إيراد ملاحظات موجزة (خارج تاريخ الخلفاء).

ـ ٨ ـ

إن ميزة البلاذري الخاصة بالنسبة إلى المؤرخين المعاصرين هي في كون **أنساب الأشراف** تاريخاً للأشراف العرب في تراجمهم، كلّ في موقع نسبه؛ وهو بذلك يعبّر عن اتصال هذا التاريخ، ويرى في الأشراف مركز الأهمية من هذا التاريخ، ويعبّر عن النظرة الاجتماعية لهم عند العرب. وهو في تراجمه وما يقدّمه من أخبار وآثار، معجم ضخم للتراجم العربية (يشبه المعاجم الوطنية الكبرى

الحديثة). وبعض تراجمه واسعة تسترعي الانتباه، مثل ترجمته للأحنف بن قيس[١٧١] وللحجاج[١٧٢]، ولبعض الفصحاء والشعراء، مثل النابغة الذبياني[١٧٣] وأكثم بن صيفي[١٧٤] والفرزدق[١٧٥] وجرير[١٧٦] وخالد بن صفوان[١٧٧]. وقد يفيض في الترجمة أكثر من المعنيّين بحقل الاختصاص كما في ترجمته لأبي الأسود الدؤلي[١٧٨]. وهو بذلك يكشف جانباً من اهتماماته الأدبية.

وفي **أنساب الأشراف** ثروة من الأخبار عن المسلمين الأولين، فيذكر في كل ترجمة دخول الشخص في الإسلام، ومزاياه، ودوره، ومواقفه، وأخباره الخاصة؛ وهي ترجمات مسهبة عادة، وتختلف أهمية كل منها حسب دور المترجم له.

ويُعْنَى البلاذري بأمور القبائل في إطار نسبها، فيقدّم معلومات واسعة عن قريش قبل الإسلام وبعده، بتفاصيل لا تَرِد عند مؤرخ آخر؛ وينبّه إلى أمور طريفة (مثلاً في حديثه عن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس يقول: «قيل: ما ساد قريش مُمْلِق غير عتبة وأبي طالب»[١٧٩]، وأن يرتبط بقيصر الروم[١٨٠]، ومثل إشاراته للإيلاف[١٨١].

ويهتم البلاذري بأيام العرب، ويعطي معلومات مركزة ومهمة عن مجموعة منها، مثل يوم ذي نجب[١٨٢]، ويوم غيط المدرة أو صحراء فلج[١٨٣]، ويوم قحقح[١٨٤]، ويوم ذي طلوح[١٨٥]، ويوم المروت[١٨٦]، وداحس والغبراء[١٨٧]،

---

(١٧١) ق ٢، ص ٩٩٤ ـ ١٠١٠.
(١٧٢) ق ٢، ص ١٢١٧ ـ ١٢٥٨، إضافة لأخباره أيام عبد الملك والوليد.
(١٧٣) ق ٢، ص ١٠٩٣ ـ ١٠٩٦.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧٣ ـ ١٠٨٣.
(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٧٦ ـ ٨٩٥.
(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٤٧ ـ ٩٦٢.
(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٧٧ ـ ٩٩١.
(١٧٨) ق ٢، ص ٧١٠ ـ ٧١٣.
(١٧٩) ق ٢، ص ٤٠٧.
(١٨٠) ق ٢، ص ٤٨٨.
(١٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(١٨٢) ق ٢، ص ٩٢٤ ـ ٩٢٦ و٩٠٣ ـ ٩٠٤.
(١٨٣) ق ٢، ص ٢٩٥.
(١٨٤) ق ٢، ص ٩٢٦.
(١٨٥) ق ٢، ص ٩٢٨ ـ ٩٣٠.
(١٨٦) ق ٢، ص ٩١٨ ـ ٢١٩.
(١٨٧) ق ٢، ص ٩٣٤ ـ ٩٣٥.

ويوم القريتين[١٨٨]، ويوم بزاخة[١٨٩]، ويوم النسار ويوم الجفار[١٩٠]، وأيام الفجار ويوم ذا نكيف[١٩١]، ويوم نخلة[١٩٢]، ويوم شمطة[١٩٣]، ويوم الحريرة أول أيام الفجار[١٩٤]، ويوم نطاع[١٩٥]، ويوم الشيطين[١٩٦]، ويوم جبلة[١٩٧]، ويوم أوارة[١٩٨]، ويوم قشاوة[١٩٩]، ويوم الكلاب الأول[٢٠٠]، ويوم الكلاب الثاني[٢٠١]. هذا، وترد إشارات أكثر إيجازاً لأيام أخرى مثل يوم خو[٢٠٢]، ويوم الهباءة[٢٠٣]، ويوم رحرحان[٢٠٤]، ويوم الغبيط[٢٠٥]، ويوم سلمان[٢٠٦].

وهو يورد مقتطفات في مواضع عدة من نقائض جرير والفرزدق[٢٠٧]. ويلاحظ أن البلاذري حاول الإفادة من أكثر من مصدر في أخبار الأيام[٢٠٨] وفق أسلوبه، ولكن يبدو أن جلّ اعتماده كان على محمد بن السائب الكلبي وابنه هشام[٢٠٩]، أو يكتفي بإشارة عابرة (مثل «قال بعضهم»)[٢١٠]. وهكذا يحفظ البلاذري روايات مبكرة عن الأيام توازي روايات محمد بن حبيب (عن أبي عبيدة)، ولهذا أهمية خاصة.

---

(١٨٨) ق ٢، ص ٨٣٠ ـ ٨٣١.
(١٨٩) ق ٢، ص ٨٣١ ـ ٨٣٢.
(١٩٠) ق ٢، ص ٨٣٧.
(١٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.
(١٩٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠١ ـ ١٠٢.
(١٩٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٣، وق ٧، ص ٧٠٠.
(١٩٤) ق ٢، ص ٧١٩.
(١٩٥) ق ٢، ص ٨٣٥.
(١٩٦) ق ٢، ص ٨٤٥.
(١٩٧) ق ٢، ص ٨٥٢ ـ ٨٥٣ و٨٥٧.
(١٩٨) ق ٢، ص ٨٦٦ ـ ٨٦٧.
(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٩٤٠.
(٢٠٠) ق ٢، ص ٨٩٧.
(٢٠١) ق ٢، ص ٧٩١ ـ ٧٩٢ و١٠٢٣.
(٢٠٢) ق ٢، ص ٨٦٠.
(٢٠٣) ق ٢، ص ١٠٢٣.
(٢٠٤) ق ٢، ص ٨٦٣.
(٢٠٥) ق ٢، ص ٩٤٣.
(٢٠٦) ق ٢، ص ٨٧٣.
(٢٠٧) انظر: ق ٢، ص ٩٣٤ و٩٤٠.
(٢٠٨) انظر: ق ٢، ص ٩٢٥.
(٢٠٩) ق ٢، ص ٩٤١ و٨٦٧.
(٢١٠) ق ٢، ص ٩٢٤.

ويتحدث البلاذري عن الشؤون المختلفة للقبائل قبل الإسلام، من غزوات اعتيادية (مثل غارات بني ثعلبة بن يربوع على بني أسد)(٢١١)، إلى أحلاف (مثل حلف قريش مع الأحابيش وظروفه)(٢١٢)، أو محاولات ثأر مهمة(٢١٣)، أو شؤون أخرى مثل الاتفاق على جعل ولاية الموسم والإفاضة بالناس إلى بني تميم(٢١٤)، بل يعطي معلومات طريفة عن الرادفة لدى المناذرة، ومعناها، ومهمة الردف، وامتيازاته(٢١٥).

ويورد البلاذري معلومات بالغة الأهمية عن الحياة الاقتصادية خلال القرنين الأولين(٢١٦) بما في ذلك أثر الجفاف في البادية على مياه بعض القبائل وحركتها، كما يقدّم معلومات ثمينة عن نظرة العرب إلى الأرض، وعن تحوّل الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة؛ وهو في طليعة المؤرخين الذين اهتموا بهذه النواحي هنا وفي كتابه **فتوح البلدان**.

كما أنه يعطي معلومات غنية في الناحية الاجتماعية(٢١٧). وأخباره عن حركة القبائل وانتقالها من الجزيرة إلى الأمصار لا مثيل لها في الشمول والتفاصيل والدقة (وإن قارَبَها الطبري أحياناً في السعة).

ـ ٩ ـ

ويستند البلاذري في معلوماته عن القبائل إلى أبي اليقظان (١٩٠هـ / ٨٠٥م) لدرجة كبيرة، ويأخذ عنه عادة بعبارة: قال أبو اليقظان(٢١٨)، أو «وفي رواية أبي اليقظان»(٢١٩)، وبذلك يؤكد الإشارات إلى أهميته ودوره في النسب.

كما أنه يأخذ كثيراً عن ابن الكلبي (هشام بن محمد) برواية مباشرة (عن

---

(٢١١) ق ٢، ص ٧٣٥ ـ ٧٣٦، وانظر ص ٩٣٠ ـ ٩٣٢.
(٢١٢) ق ٢، ص ٧٢٢ و٧٢٨.
(٢١٣) مثل مقتل حُجر بن عدي على يد بني أسد، ومحاولات امرئ القيس للثأر، ق ٢، ص ٧٤٠ ـ ٧٤١.
(٢١٤) ق ٢، ص ١٠٢١ ـ ١٠٢٢.
(٢١٥) ق ٢، ص ٩١٧ ـ ٩١٨.
(٢١٦) انظر مثلاً: ق ٢، ص ٧٥٣، ٩٨٨ و١٠٠٧.
(٢١٧) انظر: ق ٢، ص ٧٥٠ و١٠٠٦.
(٢١٨) ق ٢، ص ٨٧١ ـ ٨٧٢.
(٢١٩) ق ٢، ص ٨٩٥.

ابنه) أو بالأخذ من كتابه[٢٢٠] ويعتمد عليه اعتماداً واسعاً في أخباره عن قريش قبل الإسلام.

ويأخذ عن أبيه محمد بن السائب الكلبي برواية ابنه هشام، أو بالأخذ عنه مباشرة «قال الكلبي»[٢٢١] وبهذا يؤكد وجود كتاب لمحمد بن السائب في الأنساب؛ وهو يأخذ عنه أحياناً دون إشارة واضحة، مثل تعقيبه: وقال غير الكلبي[٢٢٢] ويبدي تفضيله له حين يقول: «وقال غير الكلبي... وقول الكلبي أثبت..»[٢٢٣].

وإذا كان البلاذري في فترة ما قبل الإسلام يعتمد على روايات فردية، فإنه في الفترات الإسلامية يستند في الأساس في أخباره إلى مصادر متعددة، فيبدأها بـ (قالوا)، تعضدها روايات فردية مسندة[٢٢٤]. ونكتفي بالتمثيل من السيرة. ففي حين يعتمد الطبري على **سيرة** ابن إسحق، فإن البلاذري يعتمد بالدرجة الأولى على الواقدي وتلميذه محمد ابن سعد، إضافة إلى رجوعه إلى مؤسس مدرسة المغازي (الزهري ٨٥ رواية، وعروة ابن الزبير حوالى ٤٠ رواية)، أما ابن إسحق فيرجع إليه بقدر متواضع (٤٣ رواية).

وكمثل لذلك ننظر إلى أخباره عن بدر لنرى أن صلب معلوماته يرد تحت: «قالوا» (٢٨٨ ـ ٢٩٠، ٢٩١ ـ ٢٩٢، ٣٠٤ ـ ٣٠٥). وبجانب ذلك ترد أخباره عن الواقدي (٢٩٤ ـ ٢٩٨، ٢٩٨ ـ ٣٠٢، ٣٠٥ ـ ٣٠٨) ويأخذ الأخبار عن ابن سعد مباشرة، كما أن جلّ أخبار الواقدي يرد في حديث ابن سعد، وبعضها بالنقل من كتبه: «قال الواقدي» (ص ١١٢ و٢٩٢ وبعدها، ص ٢٩٨ وص ٣٠٥ وبعدها) وهو يتم هذا بروايات فردية مسندة عن محدّثي المدينة ورواتها.

يبدو أن البلاذري توسع في مفهوم «الأشراف»؛ فهو لا يقتصر على من يأخذ شرف العطاء، ولا على من ينتسب إلى أشراف القبائل، كما أنه لا يقتصر

(٢٢٠) ق ٢، ص ٤٥، ١٠١ و١٥٤.

(٢٢١) ق ٢، ص ٣٤و ٦٦.

(٢٢٢) ق ٢، ص ٨١٩.

(٢٢٣) ق ٢، ص ٨٢٧.

(٢٢٤) انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله، ذخائر العرب؛ ٢٧ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، ج ١، وإليه تشير الأرقام التالية، ص ٢٢٥ وما بعدها.

على من سجل في ديوان المقاتلة الذي لم يعد يشمل الأجزاء من العرب في الأمصار، من أيام المروانيين، بل إنه شمل هؤلاء جميعاً، وانتبه بصورة خاصة إلى من صار له دور في الحياة العامة السياسية والإدارية والفكرية (الشعراء خاصة).

وهو على صلته بالعباسيين يحاول أن يكون موضوعياً؛ ولعل صلته هذه أفادته في الاطلاع على روايات داخلية عن الدعوة العباسية، وعن الفترة الأولى، وفي الإفادة من الدواوين. وهو على العموم محايد متزن. وهو في الأنساب يعبّر عن نظرة اجتماعية عربية إلى دور الأشراف العرب في تاريخ الأمة، كما يعبّر عن اتصال خبراتها وسيرها.

الفصل الثامن

ابن خلدون والعرب:
مفهوم الأمة العربية(*)

(*) نشر هذا البحث تحت العنوان نفسه في: **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦١ (آذار/ مارس ١٩٨٤)، ص ٤ ـ ١٥.

انظر أيضاً: ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)؛ محمد محمود ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٢)، و Mohammad Talbi, «Ibn Khaldun,» in: *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, [n. d.]).

ـ ١ ـ

تدعو فترات القلق والتحول إلى وقفة مراجعة وفحص للذات وتشعر بجدوى العودة إلى التراث، فقد يكون فيه ما يفيد في توضيح المسيرة وفي التطلع إلى المستقبل. وقد كان نصيب ابن خلدون وافراً نسبياً من الدراسات، ولعل ذلك يعود لدوره الواضح في خط المراجعة وفحص الذات.

وأية دراسة لابن خلدون حريّة بأن تلاحظ أمرين: **أولهما** أن ابن خلدون استوعب التراث العربي الإسلامي وتمثله. **والثاني** أنه ابن عصره القلق، اكتوى بمشاكله وحاول أن يفهمه وأن يعي التحولات التي أدت إليه.

وابن خلدون (٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م ـ ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) مؤرخ أولاً، يبدأ بتعريف التاريخ ويندد بقلة النقد فيه وضعف أسلوبه لدى أسلافه ليضع قواعد النقد الدقيق؛ فرأى أن أسلوب الجرح والتعديل في نقد الرواة لا يكفي للتوثق من الروايات فاهتدى إلى مقياس خارجي هو قانون المطابقة[١] وهذا يقوم على مراعاة أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران. وتوصل إلى «علم مستقل بنفسه». . هو «العمران البشري والاجتماع الإنساني و. . . ما يلحقه من العوارض والأحوال»[٢].

لاحظ ابن خلدون انقلاب أحوال المغرب في أواخر المئة الثامنة. وأثر الطاعون الجارف في أواسط تلك المئة، مما أدى إلى انتقاص عمران الأرض في المشرق والمغرب، ولعله أدرك أفول الحضارة الإسلامية، فقال: «وإذا تبدلت الأحوال فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث، فاحتاج إلى هذا العهد من يدون أحوال

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ٧ ج (بيروت: مطبعة بولاق، ١٩٧١)، ج ١: **المقدمة**، ص ٣ ـ ٤، ٢٩ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها»[٣].

وهكذا حاول ابن خلدون أن يضع نظرية شاملة لفهم نشأة المجتمعات وتطورها، المجتمعات التي عرفها، وأميز ما فيها أنه نظر إليها نظرة متكاملة من النواحي الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية.

وقد قسّم ابن خلدون تاريخه (العبر) إلى ثلاثة كتب: الأول هو **المقدمة** ومقدمته الحقيقية هي التمهيد (في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لمغالط المؤرخين)، والكتاب الثاني **في أخبار العرب** منذ بدء الخليقة إلى زمنه مع الإلماح إلى بعض من عاصرهم من الأمم، والكتاب الثالث **في أخبار البربر** ومن إليهم[٤].

وإذا كان الكتاب الأول في فلسفة التاريخ ـ والاجتماع ـ فإن كتابيه الثاني والثالث في التاريخ. لذا وصف الكتاب الأول بأنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال[٥]، في حين إنه في بقية مؤلفه يتمثل الفكرة التاريخية الإسلامية التي ترى الهدف من التاريخ «فائدة الاقتداء لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»[٦]. وهو مفهوم يتفق في الأساس مع وجهة الطبري (الذي أفاد منه ابن خلدون في تاريخه) في الغرض من الكتابة التاريخية.

ويحسن أن نتذكر هذا التمييز الذي وضعه ابن خلدون بين فلسفة التاريخ في **المقدمة** والتاريخ في بقية الكتاب. ولكن يصعب قبول المفهوم السائد بأن تاريخ ابن خلدون لا صلة له بما جاء في **المقدمة** أو أنه تاريخ لا يختلف عن غيره. فعلم العمران عنده هو مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته. إذ تتمثل نظرته إلى أهمية مراعاة طبيعة العمران في كتابته لتاريخه، فقد أراد أن يقتصر ابتداء على تاريخ المغرب «وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريد منه»[٧]. أي أنه لا يرى في ما كتب في تاريخ المشرق الكفاية بل يرى أهمية

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الاطلاع على أحواله، وقد تحقق له ذلك حين رجل إلى المشرق[٨] واجتلى أنواره ووقف على آثاره ودواوينه وأسفاره واطلع على أحواله. وهي نظرة لها سابقة عند المسعودي كما يقرر ابن خلدون[٩].

ومن المتعذر أحياناً فهم تفكير ابن خلدون (التاريخي) بالاقتصار على **المقدمة**، فقد أورد الكثير من الأمثلة التاريخية في **المقدمة** ليوثق نقده، كما أنه أورد في **المقدمة** من دور العصبية أساساً لتوضيح الفتنة الكبرى ولتطور مؤسسة الخلافة بعدها حتى تدهور السلطة العباسية.

كما أن فهم نظرته للأمة، وبالأخص الأمة العربية، لا يتضح دون الإفادة من تاريخه، فالتاريخ بنظره «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم»[١٠]. فلئن ركز الطبري على تاريخ الرسل والملوك، فقد أضاف ابن خلدون تاريخ الأمم.

والأمة عند ابن خلدون ترد بمفهوم بشري في تصنيفه للبشر (في تاريخه) وفي إطار تحليله لطبيعة العمران في (**مقدمته**)، ويميزها من الملة التي تجمعها رابطة الدين أساساً. وهذا لا ينفي استعمالات قليلة لكلمة «الأمة» إشارة إلى الأمة الإسلامية[١١].

وهو يعطي الانطباع في مقدمته بأن مفهوم الأمة واضح لا يحتاج إلى تحديد. ولكنه من ناحية أخرى، يشعر بأن مقومات الأمة نسبية وتحتاج إلى تحليل ومتابعة. ويلاحظ ابن خلدون اختلاف الأمم في السمات والشعائر (الخصائص) ويورد رأي النسابين في أن ذلك يعود إلى اختلاف الأنساب، ولكنه يرفض هذا المفهوم ليقرر أن تميز الأمة قد يكون بالنسب مرة كما للعرب والفرس، ويكون بالجهة (البيئة) والسمة كما للزنج والصقالبة، أو يكون بالعوائد والشعائر (الخصائص)، والنسب كما للعرب، أو يكون بغير ذلك[١٢].

وهكذا يورد النسب، والسمة (الصفات الجسمية) والبيئة وما يتصل بها من أسلوب المعاش، والعوائد والخصائص، روابط منفردة أو مختلطة ولكنه لا ينوه

---

(٨) وذلك في ٧٨٤ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٨٢ ـ ١٤٠٦م.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥ و١٧٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

باللغة في هذا التعداد، وإن أشار إليها وتوسع في الحديث عنها في مواضع أخرى من **المقدمة** وكذا في **التاريخ**، وابن خلدون لا ينظر إلى الموضوع نظرة أفقية أو راكدة، بل يلاحظ طبيعة العمران والتحول في حياة المجتمعات، وفي ضوء ذلك يتابع دور وتطور ما يمكن اعتباره بنظره مقومات الأمة.

ـ ٢ ـ

ولتحديد مفهوم الأمة بصورة أوضح، يحسن قبل مناقشته أن نحدد مفهومه لمصطلح «الجيل»، فهو يستعمل كلمة «الجيل» بالمعنى المألوف أي «عمر شخص واحد من الوسط» ويوازيه بأربعين سنة[١٣]، كما يستعمله بمعنى الأمة في مرحلة حضارية ـ مثل جيل البدو وجيل الحضر. يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[١٤]. ويستعمله بمعنى طبقة من «طبقات العرب» في التاريخ فيعتبر قيام مضر بداية جيل جديد في تاريخ العرب ليشير إلى التبدل الكبير فيه بقيامها. يقول: «حتى إذا وقع في العالم تبدل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته فحينئذٍ يخرج من ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل كما وقع لمضر حين غلبوا الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي العالم»[١٥]. وحين يستعرض في تاريخه طبقات العرب في التاريخ من عاربة ومستعربة وتابعة للعرب ومستعجمة، يختم حديثه عنهم قائلاً: «فهذه أجيال العرب من بدء الخليقة لهذا العهد»[١٦]. ومع ذلك فقد يستعمل الجيل مرادفاً للأمة ولكن بشكل لا يختلط بالمعنى العام، مثل: «اعلم أن العرب منهم الأمة الراحلة الناجعة أهل الخيام مسكناً لهم والخيل لركوبهم والأنعام لكسبهم»[١٧]. وهكذا يميز ابن خلدون بين الأمة، وهي مستمرة، والجيل وهو مرحلي في مسيرة الأمة.

وابن خلدون في حديثه عن العرب يعتبرهم أمة لها روابط أو مقومات. ومع أن هذه الفكرة تمثلت في الفكر العربي الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣، يقول: «إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين سنة الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته».

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

وتركزت حول اللغة والطباع والسجايا، إلا أن ابن خلدون نظر إليها نظرة تاريخية وتتبع روابطها في إطار التطورات التاريخية (سياسية، اجتماعية، اقتصادية) وقدم نظرة شاملة.

يرى ابن خلدون أن الأمة تتكون من شعوب وقبائل، مذكِّراً بذلك بالآية الكريمة: **﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير﴾**[١٨]. وهو في حديثه عن العرب كأمة يتابع سيرتها التاريخية، فيقسم العرب إلى طبقات حسب تتابعهم على مسرح التاريخ: العرب العاربة[١٩] أو البائدة، والعرب المستعربة (من حمير وكهلان ومن إليهم) والعرب التابعة للعرب (أولاد إسماعيل). وهو في ذلك لا يخرج عن نظرة النسابين العرب عامة وتقسيماتهم، ليضيف العرب المستعجمة كما يصف عرب العصر.

وهو في حديثه عن العرب يبدأ بجيل البدو، ويستعمل كلمة (العرب) في الغالب مرادفة له. يقول في تاريخه: «وهذا معنى العرب، وحقيقتهم إنه الجيل الذي معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها وارتياد المراعي وانتجاع المياه والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها. . وتكونت على ذلك طباعهم، فلا بد لهم منها ظعنوا أو أقاموا، وهو معنى العروبية»[٢٠].

وهو جيل العصبية أو (العصبيات)، وهذه تقوم على النسب، يقول: «إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، وذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة»[٢١].

وبالعصبية يكون التعاضد والتناصر وهي أساس الشوكة، يقول: «ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل واحد على أهل نسبه وعصبيته أهم»[٢٢].

---

(١٨) **القران الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(١٩) مثل عاد وطسم وجديس وعبل وحزم وحضرموت وثمود والعمالقة.

(٢٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦، ولكنه يستعملها أحياناً ليشمل البدو وأهل القرى أو الحضر وحدهم.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١: **المقدمة**، ص ١٠٨.

والغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك[٢٣]. فيقول: «إن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه»[٢٤].

وهو يرى مجال الخلافات بقيام عصبيات (قبلية) متعددة، لذا «فلا بد من عصبية أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبيرة، وإلا وقع الاختراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع»[٢٥].

وأهم من ذلك أنه يرى «أن الدعوة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي هو في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فلا يقف شيء أمامهم»[٢٦]. ويقول: «فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك»[٢٧].

وإذا كان جيل العرب (البدو) هو جيل العصبية فإن هذه تحولت بتأثير الإسلام ولفترة، إلى عصبية إيجابية جامعة نهضت بالفتوح وبقيام الدولة. وعلى كل فإن أية دعوة من الدين أو الملك لا تنجح إلا بشوكة عصبية جامعة تظهرها وتدافع عنها[٢٨]. الدعوة الدينية لا يتم التسليم بها إلا بالعصبية وذلك لأن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، ويورد الحديث: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»[٢٩].

وهكذا فابن خلدون في حديثه عن العصبية الجامعة يعيد تفسير مفهوم العصبية، ليجعلها إيجابية ومقبولة من وجهة إسلامية. وقد وجد ابن خلدون من ناحية أخرى في طبيعة عصبية البداوة، وبعد الفتوح وهدوء وهج الدعوة، سبباً رئيسياً للفتنة الكبرى ثم تحول الخلافة إلى ملك.

ثم يتابع ابن خلدون، في تحليله التحولات التي ترافق السلطان بعد قيام

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ و١١٢.

(٢٤) ويقول: «فلا بد في الرئاسة على القوم من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة»، انظر: المصدر نفسه، ص ١١١ و١١٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١١٧ و١٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢٩) ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون**، ص ٥٠.

الدولة وتتبع الصلة بين السلطان والعصبية والتحول الحضاري، ليفسر تدرج الدولة نحو الانهيار، ولكن هل يعني كل هذا وما يرافقه من تجزئة زوال الأمة؟ يبدو أن ابن خلدون يرى أن كيان الأمة وحريتها يكونان بوجود الدولة(٣٠). ولكنه لا يقرن الأمة بالدولة، بل يرى أن قيام الملك مقترن بوجود عصبية جامعة، إذ يعقد فصلاً في: «إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوده إلى شعب آخر ما دامت العصبية لهم» ويستشهد بما حصل للعرب في تاريخهم بالإشارة إلى ملك عاد ثم ثمود والعمالقة وحمير، ثم مضر(٣١). وبعد هذا فإن زوال العصبية من الأمة ـ أي العرب ـ يؤدي إلى زوال السلطان عنهم ولكنه لا يعني زوالهم كأمة، كل هذا يشير إلى أن الدولة ليست شرطاً في تكوين الأمة، بل هي مظهر لوجود عصبية فعالة في شعب أو قبيلة منها.

ونظرة ابن خلدون الشاملة توجب الإشارة إلى أكثر من عامل في تكوين الأمة، فهو يلاحظ ابتداء أثر البيئة الطبيعية في كسب المعاش وفي أسلوبه، وفي الألوان والسمات (أو الصفات) وفي الأخلاق والعوائد، بل ويمتد أثرها إلى الشؤون الدينية(٣٢). وقد تحدث المسعودي قبله عن أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ، ولاحظ أن السمات الطبيعية والإمكانيات الفكرية تتأثر بالأوضاع الجغرافية، وأعطاها الأثر الأول في الشيم والخلق. ولكن ابن خلدون ينتقده بأنه مجرد ناقل لآراء جالينوس ويعقوب الكندي. .

ومع أن هذه الفكرة ليست جديدة في الفكر العربي الإسلامي إلا أنها تكتسب شمولاً لدى ابن خلدون وعمقاً في تطبيقها على البدو في نمط معاشهم وفي طباعهم وعوائدهم في نظرتهم إلى السلطة وفي لغتهم ونظرتهم إلى الدين(٣٣).

ومع أن أثر البيئة الطبيعية يتماثل بالنسبة إلى البدو من عرب وغيرهم، إلا أن التركيز على العرب واضح، لأنهم بدو الجمال وهم أشد بداوة وأبعد نجعة من بدو الماشية، وأعرق(٣٤). ومع أنه توسع في توضيح نمط حياة البدو وطباعهم ومفاهيمهم، إلا أنه لم يغفل أثر تبدل البيئة الطبيعية في من انتقل منهم إلى التلال

(٣٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ١: **المقدمة**، ص ١٣٣.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٤ و١٠١ ـ ١٠٢.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢ و١٠٤ وما بعدها.

والسهول الخصبة، بل إنه تناول بعناية أثر الاستقرار والتحضر فيهم[٣٥]. وهكذا تبدو أهمية البيئة في طبيعة الأمة وخصائصها.

ـ ٣ ـ

ويلاحظ ابن خلدون أن النسب يمكن أن يكون الرابطة الأساسية في تكوين الأمة. وهو يراه كذلك بالنسبة إلى الجيل العرب (البدو). ويذهب إلى «أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم»[٣٦]. فطريقة عيشهم ووجودهم في القفر تمنع من مجيء الآخرين إليهم وتمنع من اختلاط أنسابهم وفسادها، فهي ما تزال بينهم «صريحة محفوظة». ويستشهد على ذلك بأنساب مضر حين كانت بدواً وبعيدة عن أرياف الشام والعراق[٣٧]، بل إن الوحدة الاجتماعية السياسية لدى البدو، وهي القبيلة، تقوم على ذلك. وهو يعقد فصلاً «في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية، وذلك طبيعي لأن النسب قاعدة العصبية والصلة بينهما عضوية، والبدو لا تشتد شوكتهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد»[٣٨].

ولكن مفهوم النسب عنده (وما يتبعه من عصبية) لا يعني دائماً التدقيق في تناسل المجموعة القبلية من أب واحد، بل قد يحصل تداخل في الأنساب في القبيلة الواحدة، ويبقى الشعور بالقرابة والالتحام بالنسب قائماً.

وهو هنا يكتفي بالشعور بالانتماء الواحد، ويبين أن مثل هذا التداخل في الأنساب يحصل بطرق مختلفة: بالحلف، أو الولاء، أو الالتحاق، أو الادعاء بقرابة، وفي هذه الحالة يكتسب الفرد أو الجماعة النسب الجديد، وتنطبق عليهم الالتزامات القبلية من النصرة والقوة وحمل الديات وسائر الأحوال. وهكذا يتحمل الفرد (أو الجماعة) مسؤوليات النسب وثمرات العصبية الجديدة. وقد يتناسى النسب الأول لهؤلاء الملتحقين بطول الزمن ولا يعرفون إلا بنسبهم الجديد[٣٩].

وهو في نظرته الشاملة يلاحظ أثر البيئة في الأنساب، ففي حين يجدها

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.
(٣٦) المصدر نفسه، ١٠٥ و١٠٩ ـ ١١٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨ و١١٠.

صريحة عند البدو الرحل قبل الإسلام، يلاحظ أن العرب الذين «كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش» من حمير وكهلان[٤٠]، «اختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم، ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما نعرف»، وهو يشير بذلك إلى أهل الأرياف[٤١].

وبعد هذا يقرر ابن خلدون أن هذه الظاهرة استمرت في الإسلاف فيقول: «وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قومٌ باخرين في الجاهلية والإسلام»[٤٢]. وبذلك يقرر ابن خلدون ما حصل في التاريخ العربي في فترة مبكرة من تداخل في الأنساب لظروف سياسية أو اجتماعية، كما يبدو من كتب الأنساب، ولكن يبقى النسب في هذه الفترة مفهوماً أساسياً عنده، مع التفاته إلى التمييز بين الأنساب الصريحة المحفوظة والأنساب التي تداخلت في فترة ما.

وجاء استقرار العرب في الأمصار (بعد الفتوح) في صدر الإسلام بتطور جديد يثير أهمية الاختلاط كما يثير أهمية المواطن. فقد لاحظ ابن خلدون بنظرة المؤرخ المدقق، مع الاستقرار، تطوراً تجاوز الروابط القبلية التقليدية، فمع بقاء النسب رابطة في الأمصار، تكون تلاحم بينهم يشد بعضهم إلى بعض، وحصل انتماء جديد إلى المواطن حتى عرف أهلها بهذه النسبة الجديدة، «وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم»[٤٣].

وحين ندرس الأوضاع الجديدة في صدر الإسلام، نلاحظ أن رابطة المصر اتخذت أهمية تجاوزت الروابط القبلية المألوفة، إذ تكون لدى قبائل المصر الواحد شعور بوجود مصالح وروابط مشتركة، هي أوثق من الصلات بين عشائر القبيلة الواحدة الموزعة بين مصرين وأكثر، حتى إن مواقف عشائر قبيلة واحدة من السلطة، كانت تختلف من مصر إلى آخر حسب مصالحها في مصرها[٤٤]. بل إن

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠، ويقول: «اعلم أن من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى نسب آخر بقرابة إليهم، أو حلف أو ولاء، أو لقرار من قومه بجناية أصابها، فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال، ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى».

(٤١) مثل لخم وجذام وغسان وطي وقضاعة وإياد.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ١: **المقدمة**، ص ١٠٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٠، «وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قنسرين وجند دمشق وجند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لاطّراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم».

الصراع المسلح بين مقاتلة الأمصار (كما في صفين) كان يجري على أساس مواجهة كل قبيلة لأختها في الجانب المقابل.

وابن خلدون لا يلتفت هنا إلى الفوارق بين الأمصار، بل إلى أثر التوطن في مصر واحد في قبائله من حيث التلاحم والانتماء الجديد. ولكن هل يعني هذا أن ابن خلدون اعتبر الوطن عنصراً في تكوين الأمة؟ لا يبدو ذلك. فالبدو مثلاً في تحليله «ليس لهم وطن يرتافون منه ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار إليهم على السواء»[٤٥]. ولكن الاستقرار يفضي إلى تكوين مواطن جديدة للحضر. ومع أنه يلاحظ أثر الظروف الجديدة في المعاش والعوائد، فإنه يتحدث عن «مواطن» لا عن «وطن» بالمعنى العام، وهذه تشكل «علامة زائدة على النسب» في كل مصر، فهي صفة تخصيص ولا تضفي صفة الشمول[٤٦].

وإذا بقي النسب أساساً في هذه المرحلة، فهل يستمر كذلك مع تطور المجتمع؟ إن ابن خلدون يضع تحليلاً عاماً يصدق على العرب خاصة. وذلك أن أثر الأنساب يضعف تدريجياً مع التدرج في الحياة الحضرية، فحياة التحضر والاختلاط بالأعاجم خاصة تؤدي بالتدريج إلى اختلاط الأنساب ويتسع ذلك حتى ينتهي إلى وضع تفسد فيه الأنساب بالجملة، فتتلاشى القبائل وتندثر العصبية[٤٧].

وهكذا يعطي ابن خلدون النسب أهمية في مراحل معينة ولكنه لا يراه رابطة دائمة في جميع الأحوال. وكأنه يقرر هذا النسب رابطة في فترة من حياة العرب، فترة البداوة، ولكنه يختلط في الحواضر بل ويتعرض للجهل والخفاء، كما قال في **تاريخه**[٤٨].

وهذا التطور لا يعني فقدان هوية الأمة، بل هي موجودة ولكنها تتطور في أوضاعها وروابطها. وتلاشي القبائل في هذه الحالة هو مرحلة جديدة في تطور

---

(٤٥) يقول: «وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحماً لحماً وقرابة قرابة. وبجد بعضهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢، وهذا طبيعي فهم في حالة ترحل ولا يقفون في غزوهم وفي تغلبهم عند حد، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٤٨) يقول: «ثم ومع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم فسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها وبقي ذلك في البدو كما كان»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩.

سبقته خطوة أولى هي الاختلاط بين القبائل بعضها ببعض (ثم مع الأعاجم) في الأمصار. وليت ابن خلدون التفت إلى أثر التطور الاجتماعي الاقتصادي، وأثر الإسلام في هذا التحول.

وهذا يدعو إلى النظر إلى رابطة أخرى شاملة للأمة وهي اللغة. ويبدو أن ابن خلدون في دراسته للعرب، يوجه عناية خاصة إلى دور اللغة العربية والتي تتبع الصلة بين الوضع العام للعرب (سياسياً وحضارياً) وبين اللغة العربية. ويتمثل هذا في تناوله لها في **تاريخه** ومقدمته.

فهو يرجع لفظة (عرب) ابتداء، إلى اللغة العربية ويقرنها بالإبانة والإفصاح، إذ يقول: «إن العرب لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، ولذا سموا بهذا الاسم، فإنه مشتق من الإبانة لقولهم: أعرب الرجل عمّا في ضميره إذا أبان عنه»(٤٩).

وابن خِلدون في تصنيفه للعرب إلى طبقات أو أجيال في التاريخ يستند أصلاً إلى اللغة العربية. فهو يتحدث عن الجيل الأول، العرب العاربة (أو البائدة) ليبين أنهم سموا بذلك لرسوخهم في العروبية، أو لإبداعهم لها(٥٠). ويقول في مكان آخر: إن العربية لهم بالأصالة فسموا العاربة «لما كانوا أقدم الأمم، فيما يعلم، جيلاً، كانت اللغة العربية لهم بالأصالة وقيل العاربة»(٥١).

ثم يتحدث عن الجيل الثاني، بعد ذهاب العرب العاربة، ويسميهم العرب المستعربة من اليمنية (من حمير وكهلان وأعقابهم من التبابعة وما إليهم من العرب المستعربة). ويوضح أن قحطان أبا اليمن كلها كان أول من تكلم العربية(٥٢)، أخذها عن العرب العاربة، فإذا كانت العربية للعرب العاربة أصالة، فهي للمستعربة بالأخذ عن أولئك(٥٣). وهو مع إشارته إلى قرابة (في النسب) بين العرب العاربة والمستعربة، إلا أنه يرى العربية الأساس في النسبة، إذ يقول: «وإنما سمي أهل هذه الطبقة بهذا الاسم لأن السمات والشعائر العربية لما انتقلت إليهم ممن قبلهم اعتبرت الصيرورة

---

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩ و١٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩، يقول: «وسمي أهل هذا الجيل من العرب العاربة، إنما بمعنى الرساخة في العروبية.. أو بمعنى الفاعلة للعروبية والمبتدعة لها، بما كانت أولى أجيالها».

(٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٥٣) يرى المسعودي أن يعرب بن قحطان هو أول من تعرب لغوياً، انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف**، ص ٧٩ ـ ٨٠.

بمعنى أنهم صاروا إلى حال لم يكن عليه أهل نسبهم، وهي اللغة العربية التي تكلموا بها». ومع أنه يقرن السمات والخصائص باللغة العربية هنا، فإنه يعتبرها تالية للغة.

ثم يتناول الجيل الثالث من العرب، أولاد إسماعيل، ويسميهم «العرب التابعة للعرب»(٥٤)، فيشير إلى خروج إبراهيم إلى الحجاز، وتخلف ابنه إسماعيل مع هاجر أمه بالحجر قرباناً لله، ومرور رفقة من جرهم بهم «فخالطوهم ونشأ إسماعيل بينهم وربي في أحيائهم وتكلم لغتهم العربية بعد أن كان أبوه أعجمياً». وعظم نسله وكثروا وتكون جيل منفرد «من ربيعة ومضر ومن إليهم من إياد وعك وشعوب نزار وعدنان وسائر ولد إسماعيل، وهم العرب التابعة للعرب»(٥٥). ثم يوضح الاسم بالاستناد إلى اللغة العربية، فيقول: «ولما لم يكن لهم أثر في إنشاء العروبية كما للعرب العاربة، ولا في لغتها عنهم كما في المستعربة، وكانوا تبعاً لمن تبعهم (لعلها سبقهم، أي المستعربة) في سائر أحوالهم استحقوا التسمية بالعرب التابعة»(٥٦).

وابن خلدون في تفسيره لعروبة العدنانية يأخذ بمفهوم ورد عند الكتاب ابتداء بالجاحظ(٥٧)، وهو بذلك يعبر عن نظرة عربية برزت بعد العصر العباسي الأول، ترى في اللغة أساس العروبة. وهي نظرة إسلامية في الأساس، تجد أصولها في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف(٥٨)، حيث النسبة إلى العربية، وهي نظرة تخالف النظرة القبلية التي تعتبر النسب الرابطة الأولى كما كانت نظرة القبائل في صدر الإسلام، وقد تراجعت النظرة القبلية واستقرت النظرة الجديدة نتيجة التحولات الاجتماعية والفكرية التي تلت الاستقرار والتطور الحضري ونتيجة رسوخ المفاهيم الإسلامية.

---

(٥٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦ ـ ٤٧، «ويقال إنه [قحطان] أول من تكلم بالعربية ومعناه من أهل هذا الجيل الذين هم العرب المستعربة من اليمنية، وإلا فقد كان للعرب جيل آخر وهم العرب العاربة، ومنهم تعلم قحطان تلك اللغة العربية ضرورة.. وكان بنو قحطان هؤلاء معاصرين لإخوانهم من العرب العاربة ومظاهرين لهم على أمورهم».

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٦ و٣١١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٥٨) يقول الجاحظ: «وقد جعلوا إسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربياً لأن الله تعالى فتق لهاته بالعربية البينة على غير التلقين والترتيب ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتقدير، وسلخ طباعه من طبائع العجم... ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها وأمكنها وأشرطها وأعلاها.. فكان أحق بذلك النسب وأولى بشرف ذلك الحسب»، انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١: **مناقب الترك**، ص ٣١.

ولا يقف ابن خلدون هنا، بل يسمى عرب عصره بالعرب المستعجمة بسبب ما تعرضت له العربية (في التخاطب) من فساد نتيجة الاستقرار والاختلاط وتراجع السلطان العربي فيقول: «ولما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن، وهو لسان سلفهم، سميناهم لذلك العرب المستعجمة»[٥٩].

وهكذا تتخذ اللغة العربية عند ابن خلدون دوراً أساسياً ومتصلاً في تكوين العرب، بل هي المقوم الأول. ويلاحظ أن اللغة عنده ليست مفردات وحسب، بل ثقافة ونظرة، إذ يقرن بها الخصائص والسمات[٦٠].

ولا يقتصر ابن خلدون على ذلك، بل يحاول تتبع الصلة بين مسيرة العرب التاريخية وتطور وضع اللغة العربية. وهذا يثير السؤال: هل كان دور اللغة العربية مرحلياً أم أنها بقيت رابطة دائمة؟

ـ ٤ ـ

يلاحظ ابن خلدون أن العربية هي لغة البدو والحضر على السواء ولكن «لغة البدو من العرب.. أعرق في العروبية»[٦١]. وهو في دراسته لوضع اللغة العربية يبدأ بأن العرب لهم لغة أصيلة هي لسان مضر، وهي لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ويتابع بنظرة المؤرخ ما حصل للسان العربي بالاستقرار فيرى بعد الفتوح والاستقرار في الأمصار طابعاً للغة (لهجة) كل مصر، إذ يتحدث عن لغات أهل الأمصار «ويقدر أن طبيعة التوطن أو المجموعات القبلية في كل مصر تكسب هذه اللغات صورتها إذ تكون بلغات الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو بعبارة أخرى لغات القبائل الغالبة في كل مصر»[٦٢]. ويبقى مع كل هذا لسان مضر هو لسان الأمصار عامة. وهو رأي سبق إليه الجاحظ.

ويلاحظ ابن خلدون نقطة أساسية، هي ارتباط العربية بالإسلام ارتباطاً محورياً. فيبدأ ببيان أثر الإسلام في انتشار العربية. فالدين إنما يؤخذ من الشريعة،

---

(٥٩) جاء في الحديث، «أيها الناس إن الرب واحد والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب وأم، وإنما العربية اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي»، انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **التاريخ الكبير**، هذبه ورتبه عبد القادر بدران، ص ١٨٩ ـ ٢٧٦، وابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦.

(٦٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١: **المقدمة**، ص ٣١٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

«وهي بلسان العرب لما أن النبي (ﷺ) عربي»، ودخول الدين يوجب تعلمها «فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها»، وهذا يعني انتشار العربية بانتشار الإسلام.

ويشير إلى الترابط بين الإسلام والعروبة من جهة ثانية، إذ يبين أن العربية لسان العرب، هم القائمون بالدولة الإسلامية، وهكذا أكد سيادة العربية. يقول: «فلما هجر الدين اللغات الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عرباً، هجرت كلها (أي اللغات) في جميع ممالكها لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب»[٦٣]. ونتج من ذلك أن «هجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أقطارهم». وهذا تحليل سليم في الأساس وإن كان لا يخلو من تبسيط، وهو يصدق على الأقطار الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري، إذ كانت العربية لغة العلم والثقافة لجميع شعوب دار الإسلام.

ثم يلاحظ ابن خلدون ظهور عوامل سلبية بالنسبة إلى سلامة اللغة وانتشارها. فهو يحلل أثر التحضر والاختلاط بالأعاجم في فساد العربية ويتتبع ذلك تاريخياً. وهذا ينصرف إلى لغة التخاطب أصلاً، حتى ظهر ما يسميه «لساناً حضرياً» في الأمصار كافة. وهي ظاهرة تكونت بعد فترة طويلة فقد بدت بوادرها الأولى في صدر الإسلام في حركات الأعراب، وأدت إلى وضع علم النحو أو صناعة العربية[٦٤]، وبانت أولياتها البسيطة في لغات الأمصار، ثم تعرضت أحكامها للفساد تدريجياً بالاختلاط المتصل بالأعاجم ـ البربر في أفريقية والمغرب، وفارس والترك في المشرق، وعجم الجلالقة والإفرنج في الأندلس. وصار لأهل هذه الأقاليم «لغة أخرى تخالف لغة مضر، ويخالف بعضها بعضاً وكأنها لغة أخرى»[٦٥].

وناحية ثانية، هي أن العربية أخذت بالتراجع في فترة تدهور السلطان العربي وغلبة الأعاجم. ولعل ابن خلدون لاحظ قيام الفارسية الجديدة في الكتابة في المشرق (في القرن الرابع الهجري) بظهور الإمارات الفارسية، كما لاحظ أن

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.

لغات الشعوب الأخرى بدأت تؤثر في الحياة العامة أيام سيطرة البويهيين والسلاجقة في المشرق وزناتة والبربر في المغرب، فأدى ذلك إلى فساد اللسان العربي «وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة، وصار ذلك مرجحاً لبقاء العربية»، وحين وقع الغزو المغولي، وهؤلاء غير مسلمين، زال «المرجح» و«فسدت اللغة العربية على الإطلاق ولم يبقَ لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد العجم»(٦٦). وهذا تحليل منطقي، وإن احتاج إلى تعديل لأن العربية بدأت تتراجع في بلاد العجم وخراسان منذ القرن الرابع الهجري حين بدأ استعمال الفارسية في الكتابة والشعر، وهو أول انشطار لغوي في الثقافة الإسلامية، ازداد اتساعاً مع الأيام، لذا لم يتغير الوضع بعد إسلام المغول. ولكن رأي ابن خلدون سليم في تأكيد الصلة بين الإسلام والعروبة.

واللغات، في رأي ابن خلدون، متوارثة، فبقيت لغة الأعقاب على حياء لغة الآباء، وإن فسدت أحكامها بالمخالطة شيئاً فشيئاً(٦٧) وهو يقصد باللغات، لغات التخاطب أو اللهجات(٦٨)، ويرى الفساد في الملكة والمفردات من جهة وفي الإعراب من جهة أخرى. ولكنه بعد هذا يقرر «أن لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه»(٦٩). بل إنه يرفض «خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب، القاصرة مداركهم عن التحقيق حين يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت وإن اللسان فسد اعتباراً بما وقع في آخر الكلم من فساد الأعراب الذين يتدارسونه». ويقرر أن البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد(٧٠). كما يبدي جرأة واضحة في الإشارة إلى مكان تلافي اللحن بطريقة تتجاوز الحركات الإعرابية قائلاً: «ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا في أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه فتكون لها قوانين»(٧١) ولكنه لم يذهب أبعد من ذلك.

هكذا يتابع ابن خلدون تاريخ العربية في توسعها وتقلصها، وفي تعرضها

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٨.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٩١.

للعجمة وفساد الملكة. وهذا يصدق على لغة الخطاب التي صارت لغات أو لهجات، نتيجة تباين بعض المصطلحات وارتباك الإعراب. ومع هذا فاللغة العربية سائدة، إذ يقرر أن لغات الأمصار كلها في زمنه عربية، ويرى أن لسان مضر أو العربية الفصحى ما يزال محفوظاً بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. كما أن البلاغة ما تزال ديدن العرب.

بعد هذا العرض السريع لآراء ابن خلدون في الأمة (العربية)، يتبين أن نظرته ليست راكدة، بل تتصل بالحركة التاريخية للعرب، ابتداء بالبداوة وامتداداً إلى الاستقرار فالحضارة، وبخاصة في إطار الإسلام وقيام الدولة الإسلامية وانحدارها.

وقد سُبق ابن خلدون في كثير مما أورد من آراء. ففكرة انقسام البشر إلى أمم، ومنها الأمة العربية، معروفة قبله توسع فيها المسعودي. وتكوين الأمة العربية من شعوب وقبائل، وطبقاتها أو أجيالها في التاريخ فكرة سبق إليها النسابون والمؤرخون. وتأكيد العربية واعتبارها أساس النسبة إلى العرب فكرة بدأت بالإسلام واستقرت منذ القرن الثالث الهجري. كما أشار البعض إلى أثر الاستقرار والتحضر في ظهور لغات (أو لهجات) محلية قبله.

ولكن ابن خلدون، الذي استوعب التراث العربي الإسلامي، تميز بنظرته التاريخية الشاملة، ولذا نظر إلى مقومات الأمة العربية أو روابطها في إطار الحركة التاريخية، فلم يقرر مقومات واحدة ثابتة لها، بل درس هذه الروابط وتتبعها تاريخياً ليتبين الثابت والمتغير. وتبدو النسبية واضحة حين يعتبر روابط الأمة العربية النسب مرة والنسب والعوائد والخصائص أخرى، فالحالة الأولى تشير إلى مرحلة البداوة، والحالة الثانية تصدق على مرحلة الاستقرار في صدر الإسلام، ثم أتى إلى دور العربية، فأكد ارتباط العروبة بالإسلام، ورأى في العربية (لغة وثقافة) رابطة تاريخية عبر العصور.

الفصل التاسع

كتابة التاريخ عند العرب: الفكـرة والمنهـج(*)

(*) في الأصل محاضرة ألقيت ضمن الموسم الثقافي الخامس لمجمع اللغة العربية الأردني (عمّان) ١٩٨٧.

ـ ١ ـ

يقول المسعودي: «إذ كان كل علم فمن الأخبار يستخرج، وكل حكمة منها تستنبط، والفقه منها يستشار، والفصاحة منها تستفاد، وأصحاب القياس عليها يبنون، وأهل المقالات بها يحتجون، ومعرفة الناس منها تؤخذ، وأمثال الحكماء فيها توجد، ومكارم الأخلاق منها تقتبس، وآداب سياسية الملك والحرب فمنها تلتمس»[(١)].

هذا الشمول الذي يعطيه المسعودي لدور التاريخ توازيه ظاهرة بارزة هي هذا الإنتاج الواسع في التأليف التاريخي إلى حدّ يتعذّر أن نجد ما يوازيه لدى أمة أخرى. فهل هو نتاج ثقافي خصب فحسب، أم أنه في الواقع تعبير عن الشعور بأهمية الرسالة الإسلامية وبدور حملتها في التاريخ؟

لننظر إلى كتابة التاريخ ونبدأ بفرضية تفيد أن المؤرخ الآن هو من يدرّس التاريخ ويكتب فيه ويُعترف به كذلك. ويمكن أن يُعَدَّ لذلك بالتعليم والتدريب والميل، وقد يتكوّن من خلال اهتماماته وإنجازه دون إعداد خاص. هذا الوضع ناشئ عن التراث التاريخي من جهة، وعن أثر الثقافة والآراء الحديثة من جهة أخرى.

وللعرب تراث عريق في كتابة التاريخ، فقد بدأت دراسة التاريخ وكتابته منذ القرن الأول للهجرة، ومرت بفترة تكوين استمرت ثلاثة قرون أو أربعة، وضعت فيها الخطوط والمفاهيم الأساسية في كتابة التاريخ، ولكن القرون التالية شهدت إضافات هامة.

بدأت دراسة التاريخ وكتابته وتطورت كجزء أساسي من الثقافة العربية

---

(١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، ٩ مج (باريس: [د. ن.]، ١٨٦١ ـ ١٨٧٦)، مج ٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، وطُبع أيضاً في (طهران: الأوفست، ١٩٧٠).

الإسلامية. وكانت وثيقة الصلة بدراسة الحديث وروايته من جهة، وباهتمامات العرب الأدبية من جهة أخرى. ولم يكن هناك إعداد خاص للمشتغلين في دراسة التاريخ وكتابته.

وهناك دوافع متعددة لكتابة التاريخ، في مقدمتها دراسة السيرة النبوية، ثم متابعة نشأة الأمة الإسلامية وتطورها، والحاجات الإدارية والاجتماعية، وضرورات دراسة الحديث والفقه، وأخبار أعلام الأمة بدءاً بالصحابة والتابعين. ولا يخفى أن الأحداث الكبرى التي مرت بها الأمة، مثل الردة والفتوح ومشكلة الخلافة وظهور الأحزاب والحروب الأهلية، كان لها أثرها الواضح.

ويلاحظ أن الدراسات التاريخية نشأت وتطورت ابتداءً في مراكز المعارضة السياسية مثل العراق والحجاز، ولذا فإنها تنطلق من فكرة مسؤولية الناس، وبخاصة الحكام، عن أعمالهم، هذا في حين إن السلطة (بدءاً بالأمويين) كانت تركز على فكرة الجبر. لذا فإن حرية الإدارة والمسؤولية كانت هي الغالبة في كتابات المؤرخين الأولين، أما فكرة الجبر فإنها قويت في ما بعد، حين صار الحكم مطلقاً.

وهناك أفكار ومفاهيم أخرى تتمثل في كتابة التاريخ، فبعض الناس ينظر إلى التاريخ في إطار المشيئة الإلهية. ولا يعني ذلك بالضرورة تأكيد القضاء والقدر بل قد يكون العكس هو الصواب أي تأكيد مسؤولية البشر عن أعمالهم والاعتبار بالماضي للإفادة في المسيرة المقبلة.

ويعرض التاريخ أحياناً على أنه تعبير عن دور الأشراف، وجهودهم. وربما كان أساسَ فكرة الشرف ابتداءً شرفُ النسب وشرفُ العمل في الإسلام. ثم شمل التعبيرُ كُلَّ من كان له دور في الحياة العامة بجوانبها المختلفة في المجتمع الإسلامي. والأشراف بهذا المعنى حملوا راية الإسلام ونظموا الدولة وكانوا عماد الثقافة.

وقد يمثل التاريخ الصراع بين الفضيلة والشر. وهذا يعطي التاريخ معنى أخلاقياً، ويؤكد أنه ينير السبيل ويعطي معنى للقيم في الأعمال والسلوك (مسكويه).

وتقدم لنا كتابة التاريخ أحياناً تفسيراً اجتماعياً وثقافياً للمسيرة التاريخية كما حاول المسعودي.

ثم جاء ابن خلدون (القرن الثامن/الرابع عشر) ليقدم تحليلاً لقيام ونمو وانحدار المجتمعات، ليفضي إلى وضع نموذج لقيام الدول وازدهارها وانهيارها[٢].

أما أسلوب الكتابة أو المنهج، فقد ارتفع عن النهج القصصي بالتأثر بأسلوب رواية الحديث ونقده، ومن هنا تكون الأهمية الخاصة لمعرفة الرواة ومصادر المعلومات ولسلسلة الإسناد، دون إغفال محتوى الرواية.

يلاحظ في المنهج أن المؤرخين الأولين كانوا يذكرون مصادر رواياتهم. ومع توسع المؤلفات وتعددها في القرن الثالث صار الأخذ من مؤلف سابق يقتصر أحياناً على الإشارة إلى المؤلف دون تكرار إسناده إلا في حالات الضرورة.

ويبدو أن التأكيد في الكتابة كان على الراوي أو المؤرخ لا على المكتوب، نرى ذلك في الأخبار، وبصورة أدق وأشمل في رواية الحديث. وهذا من خصائص الثقافة العربية الإسلامية عامة، (إذ إن المهم هو الراوي أو المؤرخ قبل النص/المتن). ولم يكن يذكر اسم الكتاب في فترة التكوين، بل يكتفى بذكر المؤرخ (المصدر)، كما هو واضح في الطبري والبلاذري مثلاً.

وفي فترات تالية تأتي الإشارة إلى المؤلف، وفي حالات قليلة إلى المؤلف والكتاب[٣].

وقد يورد المؤرخ أهم مصادره التي أخذ عنها في مطلع تاريخه، وبخاصة في الفترات السابقة لعصره كما فعل ابن عذاري المراكشي[٤]، وابن الأثير[٥].

---

(٢) انظر: فرانز روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣).

(٣) H. A. R. Gibb, «Tarikh,» in: *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1938), supplement.

شاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)؛ جوزيف هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة حسين نصار ومصطفى البابي الحلبي (القاهرة: البابي، ١٩٤٩)؛ عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)؛ Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: George Allen and Unwin, 1957), and Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975)

(٤) شمس الدين أبي المظفر يوسف بن قزاوغلي سبط بن الجوزي، **السفر الأول من مرآة الزمان في تاريخ الأعيان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٥٢٩ و٥٣٦.

(٥) ابن عذاري المراكشي، **المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج. كولان وأ. ليفي بروفنسال، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٢ ـ ٢٩٤، وأبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره**، ج ١، ص ٢ ـ ٤.

وذهب بعض المؤرخين إلى تصدير كتبهم بقائمة فيها إشارة إلى عدد من الكتب التي تعني بمواضيع الكتاب كما في التنوخي[٦] والمسعودي[٧]، وقد يبدي المؤلف رأيه في بعضها.

وقد يتوسع المؤرخ في مصادر معلوماته فيأخذ من أصناف عدة ينص عليها. فالمقريزي في **خططه** يبين أنه سلك ثلاثة أنحاء هي: «النقل من الكتب المصنفة في العلوم، والرواية عمن أدركت من مشيخة العلم وجلة الناس، والمشاهدة لما عاينته ورأيته»[٨]. ويبين ياقوت أنه أخذ من الكتب المؤلفة قبله ومن أفواه الرواة ومن مشاهداته الشخصية[٩]. وما دام التاريخ يؤخذ من رواة سابقين فإن تأكيد العدالة والثقة هو الأساس. ولكن الاهتمام بالأخبار المعاصرة أدى إلى أن يكون للمشاهدة والعيان أهميتها في رواية الأخبار، كما يتبين في كتاب **الأوراق** للصولي، فإنه كما قال المسعودي: «ذكر غرائب لم تقع إلى غيره وأشياء انفرد بها لأنه شاهدها بنفسه»[١٠]. ويثني السخاوي على الكتاب «لأن مؤلفه كان شاهد عيان لكثير من الحوادث التي يأتي على ذكرها مصنفه هذا»[١١]. إلا أن المؤرخين كانوا يفيدون أحياناً من الوثائق المكتوبة فأوردوا الكثير منها في مؤلفاتهم.

والتوثيق مهم في كتابة التاريخ. فهذا تاج الدين السبكي (ت ٧٧١) ينصح المؤرخين بذكر المصادر: «وأن يسمي المنقول عنه». وكان المؤرخون يؤكدون الأمانة والدقة في النقل. يبين السبكي (الابن) أنه يشترط في المؤرخ الصدق، وإذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى، وأن لا يكون ذلك الذي نقله أخذه في المذاكرة وكتبه

---

(٦) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **الفرج بعد الشدة**، تحقيق عبود الشالجي، ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨)، مج ١، ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٧) استعرض المسعودي عدداً من كتب التاريخ والأخبار وأبدى رأيه في بعضها، انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ١، ص ١٠ ـ ٢١.

(٨) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها**، ٢ ج (بولاق: مكتبة المثنى بالأوفست، ١٢٧٠)، ج ١، ص ٤.

(٩) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤)، ج ١، ص ١١ ـ ١٢.

(١٠) المسعودي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦ ـ ١٧، وانظر: محمد بن يحيى أبو بكر الصولي، **أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**، تحقيق ج. هيورث دن (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥)، ص ١٨.

(١١) روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ص ٥٥١.

بعد ذلك»[١٢]، كما يفترض في المؤرخ «العدالة مع الضبط»، فالمؤرخ إما أن يكون مجرداً من الهوى، وهو عزيز، وأما أن يكون عنده من العدل ما يغلب به هواه ويسلك طريق الإنصاف»[١٣]. ويذكر ياقوت: «أنه ينسب ما نقله إلى صاحبه ويحيل عليه»[١٤].

ويقول المقريزي في خططه: «فأما النقل من رواية العلماء التي صنفوها في أنواع العلوم، فإني أعزو كل نقل إلى الكتاب الذي نقلته منه لأخلص من عهدته وأبرأ من جريرته». أما بالنسبة إلى الروايات عمن أدرك من المشايخ فالمقريزي يقول: «فإني في الغالب والأكثر أصرح باسم من حدثني إلّا أن لا يحتاج إلى تعيينه، أو أكون قد أُنسيته وقلما يتفق ذلك»[١٥].

وقد يضطر المؤرخ إلى الكتابة من الذاكرة. والدقة هنا توجب الإشارة. فهذا الصولي يقول في ذكرياته عن الخليفة الراضي: «وما حكيت من ألفاظه التي مرت وما أحكيه من كلامه بعد، فهو كما أحكيه أو شبهه أو مقارب، إذ كنت لا أقدر على أن أحفظ لفظه على حروفه، وأن أحفظ معناه»[١٦].

ويلاحظ أن الروايات التاريخية تدخل في باب العلم، وهذا حقل غير حقل الرأي، ولذا فقد يورد المؤرخ ما ينكر أو ما يراه ضعيفاً. يبين الطبري أنه اعتمد في ذكر الوقائع على ما يروي من الأخبار والآثار مسندة إلى رواتها، وأن معرفة الأخبار لا تأتي عن الإدراك بحجج العقول أو الاستنباط بفكر النفوس، إلّا اليسير القليل، ولذا فهو يورد الأخبار كما نقلت إليه، وإن يكن فيها ما يُستنكر، فذلك بسبب

---

(١٢) أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد اللكنوي، **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، تحقيق وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢ (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٨)، ص ٧١ ـ ٧٢، وانظر: صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، تحقيق هلموت ريتر (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٤٦، وروزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ص ٥٠٠، ويقول السخاوي: «وأما شرط المعتنى به فالعدالة مع الضبط التام الناشئ عن مزيد الإتقان والتحري»، ص ٤٨٢.

(١٣) الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، ج ١، ص ٤٦.

(١٤) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ١١ ـ ١٢، وأحمد فريد الرفاعي، **معجم الأدباء**، ٢٠ ج (القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨)، ج ١، ص ٤٩، يقول ياقوت الحموي: «أثبت مواضع نقلي ومواطن أخذي من كتب العلماء المعول عليهم في الشأن والمرجوع في صحة النقل إليهم».

(١٥) المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها**، ج ١، ص ٤.

(١٦) الصولي، **أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو، تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**، ص ١٨.

الرواة[١٧]. ولعل ياقوت توسع أكثر في توضيح ذلك، فهو يقول: «لقد ذكرت أشياء كثيرة تأباها العقول لبعدها عن العادات المألوفة وتنافرها عن المشاهدات المعروفة.. وأنا مرتاب بها نافر عنها متبرئ إلى قارئها من صحتها لأني كتبتها حرصاً على إحراز الفوائد.. لأني نقلتها كما وجدتها، فأنا صادق في إيرادها كما أوردتها لتعرف ما قيل في ذلك حقاً كان أو باطلاً». ثم يبرر وجهته بقوله: «إنّ أئمة الحفّاظ الذين هم القدوة في كل زمن وعليهم الاعتماد في فرائض الشرع والسنن لم يشترط أكثرهم في **مسنده** إيراد الصحيح دون السقيم.. ولم يخرجهم ذلك من أن يعدوا في أهل الصدق.. إنهم أوردوا ما سمعوه كما وعوه، وإنما يسمى كذاباً إذا وضع حديثاً أو حدث عمن لم يسمع منه أو روى عمن لم يُروَ عنه. فأما من روى ما سمع كما سمع فهو من الصادقين والعهدة على من رواه عنه» ثم يضيف «إلّا أن يكون من أهل الاجتهاد فله أن يرويه ثم يزيغه»[١٨].

ويحاول الجاحظ أن يبين كيف يدرك العلم بغائب، ويذكرها وجوهاً ثلاثة ـ فمنها سبيل العلم به الأخبار المتواترة المستفيضة في الناس، وهذه تصدّق، أو أخبار نقلها قوم، وهم «في تفاوت أحوالهم وتباعدهم» لا يمكن في مثله التواطؤ، وفي هذه الحالة يمتنع الكذب. وقد يأتي الخبر عن الرجل والرجلين مما يمكن أن يصدّق أو يكذّب، والتقدير هنا يكون «بحسن الظن بالمخبر والثقة بعدالته»[١٩].

ويركز العيني «أحد الرؤوس من المؤرخين» الحال بقوله: «وأما الذي يكتب التاريخ في زماننا هذا فإن كان نقله من مشاهدة وعيان وأخبار ثقات فلا بأس بذلك»[٢٠].

ـ ٢ ـ

ولم يكن إيراد الروايات يعني التسليم بما جاء فيها، أو غياب النقد كما هو مفهوم، بل إن مقاييس النقد عديدة. ويتمثل النقد في تقدير الثقة والدقة بمصادر الروايات، وفي نقد الطريقة/ الطرق التي جاءت بها الروايات، وفي تقييم المحتوى

(١٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ص ٧ ـ ٨.

(١٨) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج ١: **رسالة المعاش والمعاد**، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢٠) روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(المتن)، وفي تفضيل رواية والشك بأخرى، وفي الانتقاء أو الأخذ بروايات وإغفال غيرها، وهذا يرد حتى حين يعطي المؤرخ عدة روايات عن الحدث الواحد.

كل هذا يعني أن المؤرخ عادة يترك للقارئ الوصول إلى النتائج التي يراها، مكتفياً بإيراد المعلومات، ليضع القارئ في الصورة وليتجنب الاتهام بالهوى. ولكن بعض المؤرخين حاولوا تحليل الروايات وتفسير الأحداث (كما يبدو لدى سيف في أخبار الفتنة، ولدى المسعودي في **مروجه** ومسكويه في **تجاربه** والمقريزي في **إغاثة الأمة**).

وكثيراً ما قيل: إن التاريخ العربي الإسلامي سجل الملوك والرؤساء، وأنه في خدمة السلطان، وأن الشعوب أهملت. وهذا رأي يحتاج إلى إعادة نظر، وقد يكون أدق لو قلنا إن المؤرخ ابن عصره، وإنه يُعنى بما يمثل اهتمامات العصر.

وعند النظر في أصول التاريخ العربي الإسلامي نرى أن الإخباريين، وهم المؤرخون الأولون في الكوفة والبصرة، عنوا بالأحداث التي تهم القبائل العراقية أكثر مما عنوا بشؤون الخلفاء.

أما أصحاب المغازي في المدينة، فقد عنوا، إضافة إلى السيرة، بشؤون الجماعة الإسلامية بالدرجة الأولى. وإلى جانب ذلك، نجد كتب الطبقات الأولى تعنى بالصحابة والتابعين وبرواة الحديث. (ولا ننسى ـ قبل ذلك ـ أن الكتابة التاريخية بدأت في صفوف المعارضة).

وتحوي كتب الأنساب، بما فيها **أنساب الأشراف** للبلاذري، إشارات إلى من لهم ذكر في الحياة العامة من شاعر أو كاتب أو داعٍ أو قاضٍ إضافة إلى الأمراء والقادة.

وقد نشير إلى مؤرخي القرن الثالث والرابع (فترة التكوين) لنرى من ابتعد عن كل عمل حكومي (الطبري)، ومن كتب بعيداً عن السلطة (المسعودي)، ومن عاش في فاقة كالبلاذري، وهو رغم صلته بالخلفاء، خصص جل كتابه للقبائل وللأمويين، هذا إلى من لا نعرف اسمه وكتب بما لا يرضي السلطة ـ مثل صاحب **الإمامة والسياسة** ومؤلف **أخبار العباس وولده**.

وقد يكون أسلوب تعاملنا مع مصادرنا هذه وراء هذه الصورة. ففي الطبري والبلاذري مثلاً توسع في تاريخ الأمصار أكثر من المركز، وفيهما معلومات واسعة عن القبائل ودورها في الحياة العامة، وكلاهما يتحدث بإسهاب عن الثورات

والحركات الاجتماعية. وفي البلاذري معلومات واسعة عن الحياة الاقتصادية، لا تكاد تبارى.

وبعد هذا يحسن أن نرى إطار التاريخ كما رسمه المعاصرون. فالتاريخ عند العرب لا يقتصر على الحوليات وعلى تاريخ الدول أو الأسر الحاكمة، ذلك أن كتب التراجم والطبقات بأصنافها هي في نظرهم كتب تاريخ. وهذا واضح عند المسعودي في **مروج الذهب**، إذ يقول: «ولم نعرض لذكر تواريخ أصحاب الحديث ومعرفة أسماء الرجال، أعصارهم وطبقاتهم.. إذ كنا قد أتينا على جميع تسمية أهل الأعصار من حملة الآثار، ونقلة السير والأخبار، وطبقات أهل العلم، من عصر الصحابة، ثم من تلاهم من التابعين وأهل كل عصر على اختلاف أنواعهم وتنازعهم في آرائهم، من فقهاء أهل الأمصار وغيرهم من أهل الآراء والنحل والمذاهب والجدل إلى سنة ٣٣٢هـ في كتابنا.. **أخبار الزمان** وفي **الكتاب الأوسط**[(٢١)].

وإذا كانت البدايات في التراجم تتصل بالحديث ورواته، فإن حقلها اتسع كثيراً ليشمل تراجم كل فئة، أو مهنة أو علم، مثل طبقات الصوفية، والشافعية والحنفية والحنابلة والقراء والفقهاء والكتاب والقضاة والأدباء والشعراء وغيرهم.

وجاءت تواريخ المدن لتعرف ابتداء بمن نزلها من محدثين مثل **تاريخ واسط** لبحشل ولتتسع فتترجم لمن أقام بها من خلفاء وأمراء وعلماء وفقهاء وأدباء، وتجاوزت كتب التراجم ذلك في بعض الحالات. فمثلاً توسع الصفدي في تراجمه ليشمل ـ إضافة إلى الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والملوك والأمراء ـ القضاة والعمال والوزراء والقراء والمحدثين والفقهاء والمشايخ والعلماء والصلحاء وأرباب العرفان والأولياء والنحاة والأدباء والكتاب والشعراء والأطباء والحكماء والألباء والعقلاء وأصحاب النحل والبدع والآراء وأعيان كل فن اشتهر.

وتتسع كتب التراجم والأخبار لتشمل كل فئات الأمة وأصنافها. فنجد الأخبار مثلاً عن المعلمين (الجاحظ)، وعن الأذكياء (ابن الجوزي)، بل وأخبار فئات لا تخطر ببال مثل «أخبار الحمقى والمغفلين» (ابن الجوزي)، و«أخبار البرصان والعرجان» (الجاحظ). وإذا كانت هذه الأخبار تتصل بفئة أو أخرى، فإننا نرى شمولاً واسعاً في كتاب مثل **نشوار المحاضرة** (أو **جامع التواريخ**) للتنوخي ليتناول مختلف الفئات، مثل «الأجواد والبخلاء والأشراف والظرفاء

(٢١) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ١، ص ١ ـ ٧.

والمتكلمين والعلماء.. وأهل الآراء والأهواء، واللغويين والنحاة والشهود والقضاة.. والجواسيس والمتخبرين والوراقين والمعلمين.. والبنّاء والمزارعين، وأرباب الخراج والأرضين والأكرة والفلاحين والواعظين والقصاص وأهل الصوامع والخلوات.. والأئمة والمؤذنين، والأغبياء والمتخلفين والشطار والمتّقين وقطاع الطرق والمتلصصين وأهل الجسارة والعيارين والطفيلية والمتطرحين والمغنيات والمغنين والمفكرين والموسوسين، والمشعبذين والمحتالين، والأطباء والمنجمين والكحالين والفصادين، وأصحاب الزجر والزراقين، والمعسرين والشحاذين، وأهل المهن والصناعات.. والتجار والأغنياء. والفواضل من النساء وحرايرهن والإماء وسكان المدن والوبر والبدو والحضر»[٢٢].

ومن ناحية ثانية، فإن حقل التاريخ يتداخل مع حقول أخرى. ففي كتب الحديث أبواب عن المغازي مثلاً، وفي كتب الأدب أخبار تاريخية واسعة كما نرى في كتاب **الأغاني**[٢٣]. وفي كتب الفقه مواد تاريخية مهمة، بل إن أغنى المصادر عن نظام الضرائب هي كتب الفقه والخراج.

وهذا يعني أن حقل التاريخ يتجاوز أعمال المؤرخين إلى أعمال الفقهاء والمحدثين وأصحاب تواريخ الأدب، وكل منها له وجهته وجهده، وهذا يجعل الكتابة التاريخية شاملة.

ولعل الإشارات إلى فوائد التاريخ تؤكد سعة نطاقه. فبعض الناس يؤكد فائدته لأصحاب السلطة والتدبير. يقول مسكويه: «وكان شرطنا في أول الكتاب ألا نثبت من الأخبار إلّا ما فيه تدبير نافع في المستقبل، أو حيلة في حرب أو غيرها، ليكون معتبراً وأدباً لمن يستأنف من الأمر مثله.. ولأجل ذلك تركنا مغازي الرسول.. لأنها كلها توفيق الله.. ولا تجربة في هذا، ولا تستفاد منه حيلة ولا تدبير بشري»[٢٤].

---

(٢٢) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (أو جامع التواريخ)**، تحقيق عبود الشالجي، ٨ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ص ١ ـ ٧.

(٢٣) يقول الأصفهاني، في **كتاب الأغاني**: «إن القارئ إذا تأمل ما فيه من الفقر ونحوها لم يزل متنقلاً بها من فائدة إلى مثلها ومتصرفاً فيها بين جد وهزل وآثار وأخبار وسير وأشعار متصلة بأيام العرب المشهورة وأخبارها المأثورة قصص الملوك في الجاهلية والخلفاء في الإسلام». انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **كتاب الأغاني** (القاهرة: الساسي، [د.ت.])، ج ١، ص ١٤.

(٢٤) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم**، تحقيق دي خوية، ٦ مج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٩)، ص ٣٠.

وابن الأثير يرى فيه عبرة للملوك بالسير الماضية ومجال تجربة نتيجة المعرفة بالحوادث وعواقبها، خاصة «وأنه لا يحدث أمر إلا وقد تقدم هو أو نظيره، فيزداد عقله ويصبح لأن يقتدي به أهلاً»(٢٥).

ولكن المسعودي بنظرته الحضارية يجعل التاريخ شاملاً في اهتمامه وفائدته، فمنه يستخرج كل علم وحكمة وفي نطاقه تكوّن الفقه وتحرّك أصحاب القياس والمقالات، وإليه تستند المعرفة، ومنه تقتبس مكارم الأخلاق. وفيه أيضاً تلتمس آداب سياسة الملك والحروب(٢٦).

ـ ٣ ـ

ويتبين شمول التاريخ بوضوح عند السخاوي، إذ إنه عظيم الغَناء ظاهر المنفعة للإنسان في «أمر معاده ودينه وسريرته في اعتقاده» من جهة، وفي «ما يصلح به أمر معاملاته ومعاشه الدنيوي» من جهة أخرى. هذا إلى ما فيه من نفع في أساليب الحكم والإدارة وتدبير الجيوش بحيث «يكون من عرفه كمن عاش الدهر كله وجرب الأمور بأسرها». هذا إلى «ما يقع من ذكر ذوي المروءات الأجواد والمتصفين بالوفاء ومحاسن الأخلاق والمعروفين بالشجاعة والفروسية، وأنه أيضاً جم الفوائد كثير النفع لذوي الهمم العالية والقرائح الصافية»(٢٧).

كل هذا يؤكد شمول التاريخ للناس كافة.

ـ كانت الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر فترة انحطاط ثقافي ضعفت فيها الكتابة التاريخية واقتصرت على تسجيل المعلومات دون فكرة تاريخية ودون منهج. وجاءت في الغالب في نطاق التراجم لبلد أو أكثر ومنها ما يقتصر على قرن، إضافة إلى تواريخ أسر محلية. وإن وجد تاريخ عام فهو يعطي خلاصات من مصادر سابقة. ولكن بعض التواريخ المحلية تعطي معلومات مفيدة عن فترة مؤلفيها. وتتبع هذه المؤلفات عادة طريقة السرد وتقل فيها الإشارة إلى المصادر.

---

(٢٥) ابن الأثير، **تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره،** ج ١، ص ٧.

(٢٦) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢٧) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، تحقيق وتعليق فرانز روزنتال، إشراف صالح أحمد العلي، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

ومع بدايات التنبه الحديث تجدد الاهتمام بالكتابة التاريخية، وبعد الاتصال بالثقافة الغربية صار للآراء والمناهج الغربية وبالتدريج أثر كتابة التاريخ. كما تعرف الكتاب على التراث التاريخي العربي بصورة أفضل وأشمل وبدأت كتابة التاريخ الحديثة بالظهور.

ويمكن على العموم ملاحظة اتجاهين في كتابة التاريخ. اتجاه يتأثر بالدرجة الأولى بتراث الكتابة التاريخية، دون أن يوازيها (في المنهج والفكرة).

واتجاه أقرب للتأثر بالمناهج والمفاهيم الحديثة. ويتداخل الاتجاهان نتيجة تعرض الكتاب في التاريخ بدرجات متفاوتة لتأثير التطورات الثقافية.

لقد كان القرن الأخير هو الفترة التي بدأت فيها الكتابة الحديثة في التاريخ لتتخذ بعدئذ اتجاهاتها الحالية. ومع ذلك فإن الكتابة وفق الأساليب الموروثة والكتابة الحديثة ما تزال تُرى في الكتابة التاريخية.

ويلاحظ أن الكتابة التاريخية حتى الثلاثينيات من القرن العشرين كانت في الغالب لكتاب لم يتدربوا في التاريخ، من محامين وصحافيين وعسكريين وأدباء وفقهاء. وفي نتاج البعض إغناء للكتابة التاريخية.

ويمكن القول إن كتابة التاريخ بأساليب ومناهج حديثة إنما اتضحت بعد العقود الأولى من هذا القرن.

والتاريخ عند العرب موضوع حيّ، فهو يشكل جانباً هاماً من ثقافتهم العامة بمفهومها الواسع، وهو وثيق الصلة ببعض مفاهيمهم واعتقاداتهم. لذا فنظرة العرب إلى تاريخهم مهمة لفهم الكتابة التاريخية الحديثة، وهي نظرة تكونت عبر القرون.

إن بعض الفترات والأحداث والمواقف ما تزال حية بيننا، وللناس مفاهيم ومشاعر قوية عن تاريخنا، وهم يعيشون بعض أحداثه وكأنها وقعت أمس.

كل هذه لها أثرها في توجههم وفي نواحي اهتمامهم وفي مواقفهم من بعض مشاكلهم المعاصرة وفي أسلوب معالجة التاريخ.

هذا الوضع يمكن أن يزيد من الاهتمام بالتاريخ، ولكنه قد يوجد عقبات أمام البحث التاريخي الجاد، وقد يؤدي إلى عدم تناول فترات أو موضوعات لها أهميتها وأثرها. وهذا قد يختلف من بلد عربي إلى آخر ومن فترة إلى أخرى حسب الأوضاع الثقافية والاجتماعية.

وكانت عناصر الحيوية والحركة لدى العرب في التاريخ تتمثل في الإسلام وفي نطاق العربية، وكلاهما ينظر إلى التاريخ. وهذا واضح في مواجهة التحديات الخارجية والداخلية.

فتجديد اهتمامنا بالتراث والتاريخ كان وثيق الصلة بالنهضة الحديثة منذ البدايات في القرن التاسع عشر إلى الآن. وكانت مشكلة التخلف وخطر التوسع الغربي سياسياً وثقافياً عوامل أساسية دفعت إلى الرجوع إلى التاريخ.

حاول بعضهم دراسة التاريخ العربي ابتداء كسبيل لتكوين الثقة بالنفس وللحفاظ على الهوية، ولإنماء الحس الوطني والعربي، ولبناء النهضة. وهذا قاد إلى الاهتمام بالفترات اللامعة من التاريخ الإسلامي وبالحضارة العربية الإسلامية.

ورأى آخرون أن دراسة الماضي لازمة لفهم الحاضر، وأن جذور الأوضاع القائمة هي في الماضي، وبالتالي فإن دراسة التاريخ ضرورية لفهم المشاكل القائمة ولمعالجتها وللإعداد لمستقبل أفضل. ولعل هذا وراء كتابات في التاريخ تحاول إظهار التطورات الهامة، أو دراسة فترات انحطاط كانت تهمل من قبل.

وأدّت الحفريات وحل رموز الكتابات في العصور القديمة إلى إثارة الاهتمام بالحضارات التي قامت في البلاد العربية في القديم وإلى تنقيبات ودراسات اثارية. وتجاوز الاهتمام بتاريخ العرب القديم ما يدعى بالجاهلية (حوالى قرنين قبل الإسلام) إلى مختلف الفترات والدول العربية قبل الإسلام. وكان للاتجاهات الإسلامية والقومية والوطنية إضافة إلى تيارات سياسية اجتماعية أخرى أثرها في كتابة التاريخ.

وإذا كان بعض المؤلفات لا ينطوي على فكرة تاريخية، فإن الكثير منها تتخلله فكرة أو أخرى، فالفكرة الإسلامية، والفكرة العربية/ القومية والفكرة الوطنية، تتمثل في كثير من الكتابات، وهي في توسع، كما نرى أفكاراً أخرى في هذه الكتابات.

تركز الكتابة في الاتجاه الإسلامي على أن تاريخنا هو تاريخ الأمة الإسلامية، وترى في تاريخ الإسلام محور التاريخ. والتاريخ هنا تعبير عن المشيئة الإلهية. يقول أحدهم: «إن أية حركة تاريخية إنما هي نتاج لقاء خلاق بين الله والإنسان والطبيعة بما فيها الزمن، وإغفال أي عنصر منها إنما هو جهل بالأسس الحقيقية

لحركات التاريخ»[٢٨]. ويرى أن «الرؤية القرآنية تحيط بالماضي لكي تكشفه في قواعد وسنن تطرح أمام كل باحث في التاريخ يسعى إلى فهمه وإلى أن يرسم على ضوء هذا المنهج طرائق حياته الحاضرة والمستقبلة[٢٩].

ويرى مفكر آخر أن التاريخ ليس هو الحوادث إنما هو تفسير هذه الحوادث. ولكي يفهم الإنسان الحادثة ويفسرها ويربطها بما قبلها وبعدها فينبغي أن يكون لديه الاستعداد لإدراك مقومات النفس البشرية، روحية وفكرية وحيوية، ومقومات الحياة البشرية معنوية ومادية (ولذا فهو يرى أن بحوث الغربيين عن الموضوعات الإسلامية ـ في أحسن الحالات ـ ناقصة لأنها ينقصها عنصر الروحية الغيبية).

ولذا فهو يرى أن العقلية التي تحكم على الحياة الإسلامية ينبغي أن تكون في صميمها إسلامية مشربة بالروح الإسلامية.

ويتدرج من هذا إلى أنه يصعب أن نتصور إمكان دراسة الحياة الإسلامية كاملة دون إدراك كامل لروح العقيدة الإسلامية، ولطبيعة فكرة الإسلام عن الكون والحياة والإنسان، ولطبيعة استجابة المسلم لتلك العقيدة.

وبالتالي فإن المؤرخ يستطيع أن يزن دوافع الحياة الإسلامية في فترة تاريخية وأسباب النصر والهزيمة فيها على ضوء إدراكه لطبيعة العقيدة الإسلامية واستجابة المسلمين لها[٣٠].

ولا يميز بعض الباحثين في هذا الاتجاه بين التاريخ والعقيدة، بل يرى أن غاية كتابة التاريخ ووجهته مرتبطة بغاية العقيدة الإسلامية، ولا بد للمؤرخ أن يربط عمله التاريخي بعقيدته ومنهجه[٣١]. ويرجع صاحب هذا الرأي إلى قواعد علم الحديث في المنهج، ويقر بأن المرونة في تطبيق قواعد الجرح والتعديل واردة[٣٢]، ولكنه لا يكتفي بذلك ويضع شروطاً أخرى. فمن لوازم

---

(٢٨) عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨)، ص ٦٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٠) انظر: محمد بن صامل السلمي، **منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه** (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٨)، ص ٨٣ وما بعدها وص ٩٧ وما بعدها.

(٣١) محمد بن صامل العلياني السلمي، «منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثالث الهجري،» (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٤) ص ١٥٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٧ و١٢٢ ـ ١٢٣.

المنهج عنده أن «يكون المشتغل بعلم التاريخ الإسلامي وتفسير أحداثه ذا تصور سليم وعقيدة صحيحة ودراية بعلوم الشريعة وفقهها، إضافة إلى تخصصه بالتاريخ»[٣٣].

وتتخلل بعض الكتابات في الاتجاه العربي فكرة الأمة، أي الأمة العربية، وتحاول التعرف على مسيرتها ومنجزاتها في التاريخ، فالتاريخ في رأي بعض الباحثين هو الذاكرة المشتركة للأمة (تجاربها، أعمالها، أبطالها، منجزاتها) وهو قاعدة لشعورها المشترك وخزان تستمد منه لتعطي لنفسها معنى، ولناشئتها العزة والانتماء والولاء.

ومن المتفق عليه ـ كما قيل ـ أن التاريخ العربي أساس تأكيد الهوية، فهو يثير الحس الوطني/القومي في وجه الأخطار القائمة أو المنتظرة وهو عون للاتجاه إلى الوحدة وهو مصدر إيمان بالأمة، وكان التاريخ عاملاً واضحاً في الكفاح من أجل التحرر كما كان عنصراً في البناء الوطني/القومي[٣٤].

ويلاحظ البعض أن فترات الأزمات أو الخطر في حياة الأمة ـ مثل الغزو الخارجي والتجزئة والغزو الاستيطاني ـ تدعو إلى العَوْد إلى التاريخ للبحث عن الذات بروح نقدية، إذ إنها تحفز إلى إعادة النظر في دراسة التاريخ وكتابته. وقد يذهب بعضهم إلى أن المراد ليس إعادة كتابة التاريخ بل أن ينظر إليه برؤية جديدة، أو قراءة جديدة لتاريخ الأمة[٣٥].

ـ ٤ ـ

ويرى الكتاب في الاتجاه العربي أن الغرض الأول لدراسة التاريخ هو فهم الحاضر. ولكنه لا يقف عند ذلك، فالتاريخ أهم مقومات الشخصية، والفهم الصحيح للتاريخ هو طريق الحل وهو يعين على بناء الأمة. ويرى آخرون أن

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٤) انظر: قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، إذ يقول: «لقد كان تنبهنا لتاريخنا من أعظم العوامل في نهضتنا الحديثة منذ بزوغ فجرها في القرن الماضي،» ص ١٧، ويقول: «إننا نعود للماضي من خلال اهتمامات الحاضر وآمال المستقبل،» ص ١٦١ و٢٠١.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩، ٢٢ و٢٩ وما بعدها، و«ندوة: نحو رؤية جديدة لتاريخ العرب الحديث،» شارك في الندوة محمد أنيس [وآخرون]؛ قدّمت التقرير خيرية قاسمية، **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٧ (أيار/مايو ١٩٧٩)، ص ١٨٨ ـ ١٨٩ و١٦٩ ـ ١٧٠.

دراسة تاريخ الأمة لا تقف عند فهم الحاضر بل تساعد على بيان الاتجاه المقبل، وهذه وظيفة من وظائف التاريخ.

إن أصحاب الاتجاهين (العربي والإسلامي) ينظرون إلى مشاكل الحاضر ويفكرون بمستقبل أفضل، ويرون في دراسة التاريخ العربي/الإسلامي ما يساعد على ذلك. وبين أصحاب الاتجاهين من يؤكد الدراسة الموضوعية الجادة للتاريخ.

وللاتجاهات الوطنية والإقليمية أثرها في كتابة التاريخ. فالتجزئة التي تلت الحرب العالمية الأولى وظهور كيانات عربية جديدة لها الأثر الكبير في المحاولات المتزايدة لإعطاء القطر هوية تاريخية خاصة، تأكيداً لوجوده المستقل وإضفاء لشرعية تاريخية على كيانه. وقد يظهر الاتجاه الوطني في إطار عربي تتخلله نظرة عربية، فيبرز دور القطر في التاريخ العربي. وهنا يوضح أن القطر له خصائصه الأصيلة وله هويته العريقة التي حافظ عليها عبر العصور، فهو مركز عريق للحضارة، وهو عربي منذ القدم وقد حافظ على عروبته، واعتنق الإسلام فأغنى مفكروه وعلماؤه الإسلام والعروبة، ولذا وجب إبراز مكانته ودوره في التاريخ.

وقد تكون الطائفية، مثل الإقليمية وراء الكثير من المحاولات لتبرير إقامة كيان ما ولإعطائه قاعدة تاريخية.

وقد يوسع الإطار في الاتجاه الإقليمي أو الطائفي للحديث عن أمة بدل شعب (الأمة اللبنانية مثلاً) وعن قومية بدل وطنية، وقد يمر الانتماء (الحضاري، اللغوي، القومي) عبر الانتماء الطائفي، وقد تصبح الطائفة لا الوطن والأرض الطائفية لا الأرض الوطنية هي النواة.

ثم إن الإقليمية والوطنية المحدودة أثرت في دراسة التاريخ العربي بالتركيز على الأحداث والتطورات في بلد ما على حساب الاتجاهات والتطورات العامة.

وقد انتقد البعض هذه الكتابات التي تعزل تاريخ قطر عن نطاقه العربي ولا تُظهر الاتجاهات والعلاقات العربية، ويرون أن إغفال الخطوط والتطورات العامة في البلاد العربية يؤدي إلى بعض الاضطراب وإلى تقسيمات مصطنعة.

ويبدو أثر الماركسية في كتابات في التاريخ العربي وهي - على قلتها - تتعلق بحركات اجتماعية أو بالتاريخ الاقتصادي، وعلى الأكثر في مجال التاريخ

الفكري والتراث. ويجد أصحاب هذه الكتابات في المادّية التاريخية ابتداء أو في نمط الإنتاج الآسيوي أخيراً الوجهة وبالتالي المنهج. ويلاحظ هنا أن الكتابة تبدأ بنظرة مسبقة تحاول إثباتها في التاريخ، وتدين بفكرة الحتمية التاريخية. هذا إضافة إلى اتخاذ بعضهم مصطلحات وقيماً من التاريخ الغربي وتطبيقها على التاريخ الإسلامي.

وحصلت تطورات في أطر كتابة التاريخ العربي والإسلامي. فهناك تواريخ عامة، على الأسر أو الفترات التاريخية، في تاريخ العرب قبل الإسلام أو تاريخ العرب في الإسلام أو كليهما. وقد تضيف إلى التاريخ السياسي شيئاً عن الحضارة. واختفت كتابة التاريخ على السنين.

والجديد هنا أن الفترات التي وقع فيها غزو الإفرنج ـ أو الحروب الصليبية ـ صارت تعتبر عصراً أو فترة تاريخية، ولم تكن كذلك في مصادرنا، بل كانت تأتي في مكانها من الأحداث. وهكذا نجد كتابات عامة عنها، أو دراسة لحملة أو جانب منها. هذا الاتجاه مهدت له الكتابات الغربية، وأثاره الغزو الغربي للبلاد العربية، وأخيراً إقامة إسرائيل. ونظر البعض إلى المواجهة آنئذٍ كجهاد أو حرب تحرير. ولكن يلاحظ أن جل هذه الدراسات لم تتعمق في دراسة مصادرنا بدقة وتوسع، ولم تولِ الآراء التي تعطيها عن هذه الحروب ما تستحق من عناية.

وكتبت دراسات عن الأسر الحاكمة لدورها الكبير في تاريخ العرب (الأمويون، العباسيون) أو لأهميتها في تاريخ قطر (طولونيون، أغالبة، مماليك).

ووضعت دراسات عن شخصيات بارزة في السياسة أو الفقه أو الإدارة أو الأدب، وهذا في اتجاه كتب التراجم والسير، ولكن يغلب على كثير منها اتجاه جديد في تناول بيئة الشخص والتطورات في عصره أو دوره في عصره.

واستمرت التواريخ المحلية بالمفهوم التراثي حتى القرن العشرين. وبعد الحرب العالمية الأولى اتجهت الكتابة التاريخية عن الفترة الحديثة إلى تناول الأقطار العربية مفردة، باستثناء دراسات عامة قليلة.

واتصلت كتابة التاريخ عن المدن بالأسلوب الموروث (طوبوغرافية مع تراجم). ولكن الدراسات الحديثة اتجهت إلى تطور المدينة، وربما إلى حياة المدينة (ثقافية، اقتصادية، اجتماعية) إضافة إلى النشأة والطوبوغرافية. واعتمدت الكتابات هنا على المصادر التاريخية والجغرافية وحدها، أو على الآثار. وكتب

العرب في موضوعات أخرى غير التاريخ العربي والإسلامي، مثل التاريخ الأوروبي، والتاريخ الروماني والبيزنطي، وكذا عن بعض البلاد الآسيوية والأفريقية، وهذه حقول ترتبط بأثر الثقافة الحديثة. ففي الماضي كتب العرب عن تاريخ الشعوب الأخرى وثقافتهم قبل الإسلام. نعم توجد استثناءات قليلة للكتابة عن شعوب معاصرة مثل ما كتبه البيروني عن الهند والمسعودي عن بيزنطة، ولكن هذه استثناءات تؤكد الخط العام.

مع ذلك يبقى ما ألف في هذه المجالات محدوداً، ولا يمكن الحديث عن منهج عربي لكتابة التاريخ الأوروبي أو غيره[٣٦].

وبعد هذا يمكن الإشارة إلى كتابة المذكرات، ويمكن اعتبارها نهجاً حديثاً في الكتابة التاريخية، وإن وجد لها أثر في التراث.

يتضح إذن أن كتابة التاريخ عند العرب تتجه أساساً إلى تاريخ العرب والإسلام في الماضي والحاضر.

واتجهت الكتابة التاريخية في العقود الأخيرة إلى دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. فقد وضعت دراسات عن الحياة الاقتصادية أو جانب منها لفترة أو لقطر، كما وضعت دراسات عن موضوعات اقتصادية معينة كالضرائب وملكية الأراضي والتجارة وظهور الإقطاع والنقد. كما درس بعضهم الحياة الاجتماعية/ الاقتصادية لبعض المدن. إن أهمية النواحي الاقتصادية والمالية بذاتها أو في تفسير بعض التطورات توضح الاهتمام بهذا الجانب.

وتشكل الحركات الاجتماعية محور بعض الدراسات، فهي لم تعد تنسب لقابليات قيادات فردية بل درست في ضوء التطورات الاجتماعية الاقتصادية. وهكذا ألقيت أضواء جديدة على حركة الاسماعيلية والقرامطة وعلى الدعوة العباسية وعلى حركات الفتوة. وهذا الخط من الدراسة يتصل بنظرة تزداد قوة وهي أن دور الشعوب في التاريخ يجب أن يعطى حقه من العناية إلى جانب دور الأمراء والخلفاء.

---

(٣٦) انظر: جورج حداد، «مؤلفات المؤرخين العرب في غير التاريخ العربي،» في: محمد توفيق حسين [وآخرون]، **ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره**، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، ١٩٥٩)، ص ١ ـ ٢٤.

بعد هذا يلاحظ قلة عدد الذين حاولوا أن يتناولوا التاريخ العربي الإسلامي بنظرة شاملة أو متكاملة في دراسة فترة أو فترات من التاريخ العربي ليروا التيارات والاتجاهات الرئيسية وراء الحوادث والتطورات، أو ليبرزوا تفاعل الجوانب السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية. ومثل هذا النهج في الدراسة يعطي صورة كلية للتاريخ.

ومن جهة أخرى لم يقدم المؤرخون العرب مفهوماً شاملاً أو نظرة كلية لتاريخهم ولم يتوصلوا إلى تكوين فلسفة أو فكرة تاريخية لهذا التاريخ. وهنا يرد السؤال ـ هل تتكون مثل هذه الفكرة أو النظرة من دراسة التاريخ ذاته أو من نظرية أو فكرة خارجية؟ قد تختلف الاجتهادات هنا، ولكنها لا تختلف في أن هذه الثغرة من أسباب الدعوة إلى (إعادة) كتابة التاريخ العربي.

وهناك نقطة أخرى تتصل بهذه ولها أهميتها ـ ذلك أنه لا توجد خطوط لتقسيم التاريخ العربي الإسلامي إلى فترات واضحة المعالم. هل نأخذ بالتقسيم إلى تاريخ قديم ينتهي بسقوط روما ووسيط ينتهي بالاكتشافات الجغرافية، ثم حديث بعدها. . . إلخ، أي بتقسيمات التاريخ الأوروبي كما هو الشائع في الفترة الحديثة، أم ننظر إلى طبيعة هذا التاريخ ونحاول أن نرسم الخطط في ضوئها، فنشير إلى ظهور الإسلام نهاية العصور القديمة مثلاً وإلى دخول البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية كمؤشر، والغزو الغربي الحديث نهاية مرحلة وهكذا. . ثم نتبعها بخطوط فرعية؟ وعلى أي أساس نرسم الخطوط؟ هل هي الأحداث السياسية الكبرى، أو التحولات البشرية والاقتصادية، أو غير ذلك؟ قد أكون ممن يرون اتخاذ مؤشرات أكثر دواماً ودلالة من التغييرات السياسية مثل العوامل البشرية والتحولات الاقتصادية والتطور الاجتماعي.

وبعد هذا يلاحظ أن التاريخ الإسلامي يدرس معزولاً عن التاريخ العالمي، وقد يدعو بعضهم ـ لأسباب مفهومة ـ إلى بيان أثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية الحديثة. والمفروض إذا أردنا أن نعرف موقع التاريخ الإسلامي في تاريخ البشرية، ودوره في الحضارة الإنسانية ومنزلته، أن ندرس الأوضاع الدولية والحضارية التي سبقت قيام الإسلام والأوضاع والظروف الموازية في تاريخ البشرية لفترات التاريخ الإسلامي.

إن النظرة إلى المصادر ما تزال مشكلة في الفترة الحديثة. ذلك أن جل

الكتاب في التاريخ يقصرون مصادرهم على كتب التاريخ في إطار الحوليات وتواريخ الدول ويضاف إليها كتب التراجم والسير أحياناً. هذه نظرة محدودة تتطلب اتجاهاً أرحب وأكثر تفهّماً لكتب التراث، وتقديراً أشمل للمصادر الرئيسية لدراسة التاريخ. فإذا تذكرنا أن الكتابة في موضوعات تاريخية لم تقتصر على من نسميهم المؤرخين بل شارك فيها الأدباء والمحدثون والفقهاء واللغويون والنسابون، أدركنا أن مختلف جوانب التراث تهمنا، وأن كتب الفقه وكتب الفتاوى، وكتب الجغرافية، والرحلات والأنساب ودواوين الشعر والكتب الفنية والمهنية وكتب الأدب عامة هي مصادر هامة، وهي بين إغفال كلي وبين إفادة محدودة من قبل الباحثين.

وعند الحديث عن المصادر التاريخية تجدر ملاحظة ناحية مهمة هي أن جل هذه المصادر لم تُحَقَّق، وهذا يقلل من قيمتها وقد يربك البحث، والحاجة هنا ملحة إلى أن يركز الاهتمام على التحقيق والنشر، وأن تلتفت دوائر التاريخ إلى إعداد من يقوم بذلك.

ـ ٥ ـ

ولا بد أن نؤكد هنا على أهمية الاستناد إلى المصادر الأولية في البحث التاريخي وإلى الإحاطة بها، وإلى مقارنة الروايات ونقدها وتقييمها، وألّا يكون الأسلوب انتقائياً أو تلخيصياً سردياً.

ومن ناحية ثانية فإن منهج البحث يتطلب فهم المصادر وتقييمها. وهذا يدعو إلى دراسات عن الكتابة التاريخية عند العرب أو تأريخ التاريخ ليمكن التعامل معها والإفادة التحليلية من رواياتها. وقد ترجمت بعض الكتب والمقالات ابتداء على قلتها. ثم وضعت بعض الدراسات في العربية، بين دراسات عن علم التاريخ عند العرب عامة وبين دراسات عن مؤرخي قطر أو بلد أو عن مؤرخ بعينه. ويمكن هنا الإشارة إلى كتاب السخاوي **الإعلان بالتوبيخ** بين كتب التراث. ولكن هذا المنهج في الدراسات الحديثة جديد تماماً، ولم يستقر هذا الحقل من الدراسة بعد.

وفي خلال العقدين الأخيرين وجه الاهتمام إلى الوثائق كمصدر للكتابة التاريخية. لقد ظهر اهتمام متزايد باستعمال وثائق المحاكم الشرعية، وكان مجزياً في التاريخ الاجتماعي/الاقتصادي والثقافي. وذهب بعض الناس إلى الإفادة من

وثائق الوقف. وهناك الوثائق الحكومية. فالوثائق المصرية من عصر محمد علي درست في فترة سابقة. ويمكن الإشارة إلى الوثائق التونسية والمغربية ووثائق أخرى أفاد منها بعض الباحثين. ورجع بعض الباحثين (خاصة في الرسائل الجامعية) إلى الوثائق الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين مما له علاقة بتاريخ البلاد العربية، ولكن الوثائق العثمانية، على أهميتها الكبيرة، لم يفد منها إلا قليلاً في بعض الأبحاث الجامعية، وذلك بسبب لغتها ابتداء.

وتبقى المواد الآثارية، على أهميتها الكبيرة في الدراسة التاريخية، قليلة الأثر في الكتابة التاريخية. ويمكن إيراد أمثلة واضحة لجوانب منها لها أهمية كبيرة مثل النقود، والنسيج والطراز، وخطط المدن (وهذه أكثر فائدة منها بدرجة محددة)، والكتابات والنقوش على الأحجار والأبنية، وتخطيط الدور.

ويتصل بالفكرة والمنهج النظرة إلى صلة التاريخ بالحاضر، وهنا تلاحظ اتجاهات ثلاثة:

الأول: ويرى أصحابه ضرورة تجاوز التاريخ، وأن لا جدوى من العودة إلى التراث وأن المجتمع يجب أن يقوم على أسس حديثة مأخوذة من أنظمة جديدة في العالم الحديث (الاشتراكية، الليبرالية، الماركسية).

الثاني: وهناك فئات ترى أن النهضة والقوة يمكن الوصول إليهما بالعودة إلى التاريخ والتراث.

الثالث: تمثله فئة تسعى إلى شيء من التوازن بين الأصالة والمعاصرة. وهي ترى أن التقدم يمكن أن يحصل بالاستناد إلى التراث بعد أن تنفث فيه حياة جديدة، مع الإفادة من منجزات الحاضر ليمكن مواجهة مشاكل المجتمع[٣٧].

وفي خلال العقدين الأخيرين تقلصت المجموعة الأولى، وتوسعت الثانية، بينما تجد الثالثة نفسها في وضع قلق وغير واضح.

وتدور المناقشة حول نقطة محورية، هل التاريخ بتأثيره الكبير في الناس عون لحركة التقدم وحافز عليه أم أنه عبء وعائق للحركة؟ يرى البعض بأن الإعراض عن التاريخ لا يساعد على التخلص من آثاره السلبية، فما دمنا نحمله

---

(٣٧) انظر: **المؤتمر الثقافي العربي الثالث (١٨ ـ ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٧)** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٨)، ص ١٣٤.

في اللاشعور دون تمييز وتقييم فإننا نبقى نجر قيوداً عديدة من مفاهيم تثقل ورواسب تعطل. وفي التاريخ بمفهومه العلمي الصحيح علاج لهذه الأدواء لأنه يلعب بالنسبة إلى النفسيات الأمم والجماعات الدور الذي يلعبه التحليل النفسي للأفراد.

تأثرت دراسة التاريخ في الماضي، في الفكرة والأسلوب، بحقول أخرى للثقافة (مثل دراسة الحديث والدراسات الأدبية). وكان للتاريخ بدوره أثره في عدة من حقول المعرفة.

ومع أن بعض المؤرخين حاولوا تمييزه كعلم بذاته (مثل المسعودي ومسكويه وابن خلدون) فإنه بقي في الغالب متداخلاً مع فروع أخرى من الثقافة. ولعل اشتراك غيره من الدراسات معه في مادته، ومفهوم الأدب، إضافة إلى أثر العلوم الإسلامية، مسؤولة عن ذلك.

وكان الاتجاه العام في الفترة الحديثة إلى اعتبار التاريخ فرعاً بذاته، وفي العادة معزولاً عن حقول المعرفة الأخرى. ولكن هل بإمكان المؤرخين أن يبعدوا عن العلوم الاجتماعية الأخرى؟ وهل يستطيع المؤرخون إغفال الدراسات التراثية التي يقوم بها مختصون بالاقتصاد والتربية والاجتماع.. ومناهج بحثهم فيها؟ وإذا كان المؤرخون يدرسون التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري، فهل يستطيعون ذلك دون صلة بالعلوم الأخرى وتعرّف على مناهجها في البحث؟ هذا إلى أن النقد يوجه الآن إلى أولئك الذين يكتبون التاريخ ويهملون حقولاً وثيقة الصلة تراثياً به مثل الأدب العربي والجغرافية(٣٨).

وهناك مشكلة أخرى في المنهج وهي أن كتابة التاريخ العربي/الإسلامي الآن تأتي في مجالات مختلفة. فهناك من يدرسه في مجال الدراسات الدينية وقد يراه متصلاً بالعقيدة، وهناك من يدرسه في نطاق الأدب، هذا إضافة إلى من يدرسه في مجال الدراسات التاريخية وفق منهج أو بدونه، ولكل من هذه الجهات الثلاث أسلوبه ووجهته.

وهذا يسبب الكثير من البلبلة ويؤدي إلى اضطراب في المنهج إن لم يكن غيابه أحياناً.

---

(٣٨) محمد الطالبي، «التاريخ ومشاكل اليوم والغد،» **عالم الفكر**، السنة ٥، العدد ١ (١٩٧٤)، ص ٣٨.

وبعد هذا تجدر الإشارة إلى نقطة أخيرة في المنهج هي أن مناهج البحث في التاريخ الغربي يمكن أن تغني أسلوب البحث في التاريخ العربي، ولكن تبقى نقطة أساسية هي أننا بحاجة إلى أن نفهم طبيعة مصادرنا التاريخية وأن نقوّم رواياتها ومصادرها، وهذا يتطلب منا أن نطور هذا الجانب الحيوي في المنهج وأن نعطيه أهمية في دراسة التاريخ.

لقد آن لنا أن نوضح المنهج التاريخي في البحث وأن نركزه في الكتابة وأن نعمل لنستطيع وضع تاريخ موضوعي منفتح على فروع المعرفة الأخرى ولكنه مستقل بذاته وبمنهجه.

الفصل العاشر

كتابة التاريخ العربي(*)

(*) محاضرة ألقيت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بتاريخ ٢٥ حزيران/ يونيو ١٩٩٢ في دار الندوة، ونشرت تحت العنوان نفسه، في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٤ ـ ١٣.

هل كُتب التاريخ العربي في الفترة الحديثة لنعيد كتابته؟ أم هي قراءة جديدة لمصادر تاريخنا، وبالتالي كتابة التاريخ برؤية جديدة؟

ـ ١ ـ

هناك دعوة واسعة من جهات مختلفة إلى إعادة كتابة التاريخ. يرى بعضهم أن تاريخنا يشكو من التشويه، بين خارجي متعمد وداخلي يخضع لتيارات ناشئة عن ميول مضادة، أو نتيجة تلاعب الرواة وبعض المؤرخين وعدم إخضاع ذلك للنقد والتحليل، أو نتيجة ضعف أو غياب المنهج. وهناك من يريد أن يكتب التاريخ من وجهة نظر ما، إسلامية، قومية، ماركسية، وطنية، إقليمية، طائفية، أو غير ذلك. . .

ولكل فترة اهتماماتها واتجاهاتها، وإذا كان لبعض الفترات خطورة خاصة زاد التشديد على أهمية كتابة التاريخ وفق ذلك.

ويمكن الإشارة إلى محاولات في الخارج لكتابة تاريخ أمة أو حضارة بجهود واسعة، يشارك فيها أعلام وفق خطة شاملة. ومن أمثلة ذلك تاريخ كمبريدج الحديث والوسيط والقديم، أي أن ينظر إلى التاريخ، أو إلى حقبة منه ككل، للتوصل إلى فهم شامل ولملاحظة خطوطه الرئيسية.

وتاريخ العرب ككل لم يُكتب (خارج نطاق الثقافة العامة) إنما كتبت أجزاء أو صفحات منه. ومن المفروض أن يُنظر إليه ككل، وأن يكتب وفق مخطط شامل وهذا ما ينتظر التحقيق.

وبعد هذا، فالمنهج أساس البحث والكتابة، والاختصاص من لوازم البحث. وهناك شكوى من أن الكثير مما كتب لم يتبع منهج البحث التاريخي، كما أن الكثيرين ممّن كتبوا ـ على فضل بعضهم ـ لم يسبق لهم إعداد للكتابة التاريخية.

ويلاحظ هنا أن كتابة التاريخ العربي ـ الإسلامي الآن تسير في مجالات متباينة، فهناك من يدرس التاريخ في مجال الدراسات الدينية، وقد يراه متصلاً بالعقيدة، وهناك من يدرسه في نطاق الأدب، هذا إلى من يدرسه في مجال الدراسات التاريخية، وفق منهج أو من دونه. ولكل من هذه المجالات أسلوبه

ووجهاته. هذا الوضع قد يسبب الكثير من البلبلة ويفضي إلى اضطراب في الكتابة. كل هذا يؤكد أهمية المنهج التاريخي وضرورة الالتزام به. (وإذا كان اليقين أساس العقيدة، فإن أوليات البحث التاريخي تتطلب الشك في الروايات ونقدها).

وبعد هذا فإن بعض الأحداث والمواقف التاريخية حيّة في فكرنا ووجداننا، ولنا مفاهيم ومشاعر قوية عن التاريخ، وهذا قد يؤثر في النظرة إلى صفحات من التاريخ وفي أسلوب الكتابة. وهذه الحال تؤكد أهمية التوفّر على منهج صارم للبحث التاريخي.

وقد يشار إلى ثغرة مهمة في دراسة التاريخ العربي، وهي مسألة تحقيب هذا التاريخ تحقيباً يستند إلى طبيعته، وإلى فهم مسيرته، وما حصل فيه من تحولات رئيسية، في وقت ما يزال ينظر فيه إليه بتقسيمات زمنية خارجية، قد تمسّه، ولكنها بعيدة عنه.

قد تكون هذه النقاط أو بعضها سبباً لكتابة التاريخ الآن. وقد نسأل بعد هذا: أليس من حق الأمة في أية فترة أن تقدم قراءتها وفهمها للتاريخ بضوء اهتماماتها ومنطلقاتها وتطلعاتها؟

ـ ٢ ـ

ولنا بعد هذا أن نسأل: لماذا يكتب التاريخ وماذا يراد من البحث التاريخي؟ هل يكتب التاريخ كحقل للدراسة الأكاديمية وحسب، أم أن التاريخ، ومع التزام المنهج والموضوعية، يكتب لفائدة المجتمع؟

إن الكتابة التاريخية وثيقة الصلة بالتطورات الفكرية والعامة، تتأثر بها وتؤثر فيها. والتاريخ لا يكتب كعمل أكاديمي فحسب بل يفترض فيه أن يكون متصلاً ببناء مجتمعه شأنه شأن أي حقل للمعرفة. لذا فمن الطبيعي أن تعيد الأمة قراءة التاريخ بضوء التطورات العامة والتطلعات. فالنظرة إلى التاريخ وإلى المشاكل التي تبحث فيه قد تتغير من فترة إلى أخرى بضوء ذلك.

ونحن في فترة شهدت تبدّلات وتحوّلات كبرى تحيط بنا وتمسّ حياتنا. كما أن الأمة تمر بفترة أزمة، وكل هذه تؤثر فينا وتدعو إلى قراءة تاريخنا من جديد.

وفترات الأزمات تكشف عن مشاكل وثغرات وتيارات لا تظهر في الأوقات الاعتيادية، وخاصة حين لا يتوفّر الحدّ الكافي من الحرية. فإذا اتخذ التاريخ في الفترة الماضية لتكوين الثقة ولتأكيد الهوية ـ مهما كانت وجهتها ـ وإذا شهد الكثير من التمجيد العاطفي ومن حرق البخور والتحدّث عن الفتوح والتوسع،

وعن البطولات والمآثر الفردية، فإن الظروف الحالية تتطلب غير ذلك. إنها تتطلب التحليل النقدي وفحص الأمور بجدية وموضوعية بعيداً عن الرومانسية أو السعي إلى تمجيد الذات، واتباع المنهج العلمي بصرامة في دراسة التاريخ، ولنتذكر أن أبرز ما فيه أنه تاريخ أمة، وأنها كونت حضارة وتراثاً ما يزال يحيط بحياتنا، ولا بد من إعطاء ذلك كل الأهمية في البحث.

ونحن في الظروف الاعتيادية نبحث في صفحات الماضي لنفهم الحاضر، ولكن الواقع الذي نعيش يتطلب أحياناً الانطلاق من مشاكل الحاضر نحو الماضي. إن هذا أجدى لفهم الاثنين.

ففي وضع الأزمة الحالي لا تبدو مثلاً جدوى دراسة التاريخ لفهم عناصر الفرقة والانقسام بل ربما كان الأجدى رصد قوى التجزئة الحالية والانطلاق منها ـ أي البدء بالحاضر والتدرج إلى الماضي ـ لنتعرف إلى الجذور والخطوط، ونرى سيرها وتفاعلها في التاريخ. هل التجزئة ظاهرة حديثة أم أن لها جذوراً في التاريخ؟

هناك أَمثلة أخرى. ما دور البداوة والقبلية؟ لقد كانت القبلية أداة الفتوح، ثم مادة بناء دولة عربية إسلامية كبرى في الماضي حين أحاطت بها النظرة الإسلامية ووجهتها الرسالة الإسلامية. ولكنها كانت قبل ذلك وبعده عامل تجزئة وتمزيق لبنيان الدولة. ويكفي أن نشير إلى ابن خلدون للتوسع في تحليل أثرها (فالبداوة العربية لم تكن عامل بناء بعد الفتوحات الإسلامية الأولى بل كانت نقيض ذلك أحياناً).

وهناك المذهبية التي يمكن أن تكون باتجاهاتها المختلفة رحمة للأمة في جو الانفتاح والحرية الفكرية ـ الحديث: «اختلاف أئمتي رحمة» ـ ولكنها صارت عامل فرقة وخلاف وتصادم في جوّ التعصّب والتسلّط (هذا لا يعني أن العوامل السياسية والاقتصادية لم يكن لها دور كبير في إثارة الخلاف أو أنها لم تتخذ من هذا المذهب أو ذاك سبيلها للمجابهة والانقسام).

وقد نسأل: هل الحكم المطلق وانعدام الحريات ظاهرة جديدة أم أن لها جذوراً وتطورات في التاريخ يمكن تتبعها؟ وهل أن انعدام المؤسسات وبخاصة السياسية، ظاهرة تخلّف في العصر الحاضر أم أنها ظاهرة تاريخية تتطلب التتبع والعودة إلى الوراء لنفهمها؟

لقد حاولنا أحياناً أن نبحث عن الخطوط المشتركة وأن نتتبع عناصر الوحدة في تاريخنا، ونسينا أننا أمام معادلة تتمثل قوى الوحدة في جانب منها وقوى التجزئة في الجانب الآخر، وأننا لن نفهم الصورة إذا اقتصرنا على المؤثرات والقوى الخارجية

ضد الاتجاهات الوحدوية، إذ إن هناك عناصر داخلية تدفع باتجاه التجزئة. ويتأكد هذا إذا نظرنا إلى اتجاهات التطور في الواقع. فقد انتهت الفترة الرومانسية التي كانت تتوقع قيام الوحدة حال زوال أو انحسار الاستعمار. وأدركنا أن مرور الأيام أفضى لحد الآن إلى ترسيخ التجزئة رغم ارتفاع درجة الوعي وتقدّم الثقافة والفكر.

وبهذا تصبح دراسة العوامل والظروف التي تؤدي إلى التجزئة ضرورة لفهم التطور التاريخي للأمة.

ثم إن دراسة الأجزاء ـ كدراسة عوامل التجزئة ـ ضرورية لفهم التاريخ العربي. ولكن التركيز على الأجزاء ـ كما هو الاتجاه الآن ـ قد يفضي إلى تمثيل التاريخ العربي وكأنه يتألف من وحدات (أو فترات) منفردة أو معزولة في حين إن التاريخ العربي لا يخلو من استمرارية تشعر بوجود بنية اجتماعية متماسكة وقادرة على تجاوز فترات الاضطراب والتغيرات السياسية. وهذه ناحية تنتظر الدراسة المتعمقة.

ولنا أن نسأل: هل في التاريخ العربي خطوط اتصال واستمرار؟ هل فيه عناصر شد وتماسك تتجاوز الاضطرابات والتبدلات السياسية وتكسبه طبيعة يتميز بها؟

وهنا يمكن الإشارة إلى بعضها للفت الانتباه إلى هذه الناحية الهامة.

يلاحظ ابتداءً اللغة العربية وهي عامل اتصال واستمرار وأساس للهوية العربية ووعاء للتراث. وإن وجدت لغات (لهجات) في بعض الفترات فهناك لغة أدبية عامة قائمة قبل الإسلام في الشعر العربي (والأمثال). ثم وجدت قاعدة دائمة في القرآن الكريم. وصارت العربية لغة الإسلام ولغة الثقافة الإسلامية لعدة قرون. حتى بدأت لغة إسلامية أخرى بالظهور، ولكن العربية بقيت لغة الأصول في الإسلام ولغة الثقافة العربية.

وجاء الإسلام ووحّد العرب، وحمّلهم رسالة بها انتشروا في الأرض، وكان ذلك مؤشراً في اتجاه تحديد الوطن العربي في ما بعد. وكان القرآن والسنّة النبوية أساس الدراسات الإسلامية كما كانت حافزاً للدراسات العربية ابتداءً. وتكوّنت الثقافة العربية ـ الإسلامية لتكوّن بدورها تراثاً حياً للأمة العربية وقاعدة اتصال عبر التاريخ.

وكانت طبيعة الجزيرة العربية (ثم البلدان العربية) عامل استمرار في التاريخ العربي وذلك نتيجة العوامل الجغرافية، ووجود البوادي على أطراف البلدان الزراعية، فكانت البوادي مواطن تكاثر وضغط بشري على الأرض الخضراء.

وشهد التاريخ صفحات متكررة ـ في المشرق العربي وفي المغرب ـ من ضغط البوادي على الأرياف ومن تجديد للجماعات البشرية في الأخيرة، ومن آثار

في الأخلاق وفي النواحي الاجتماعية والاقتصادية. كل ذلك كان ظاهرة استمرار حتى الفترة المعاصرة.

وكان لموقع الجزيرة الجغرافي (وكذا البلدان العربية) أثره الكبير في التاريخ. ذلك أنها تقع على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى وحوض البحر الأبيض، فقامت بأدوار هامة في الوساطة التجارية وفي المشاركة في التجارة الدولية. وكان ذلك مصدر رخاء اقتصادي للبلدان العربية. وكان التسلّط التجاري على هذه الطرق أو تحويلها سبباً في التقلّص والانكماش الاقتصادي. وكان لسيطرة الغرب على هذه الطرق، بدءاً بالقرن السادس عشر، أثر بالغ في تدهور الأوضاع الاقتصادية في البلدان العربية.

وكان لهذا الموقع، من ناحية أخرى، أثره في تعرض هذه البلدان للغزو الخارجي في فترات التاريخ، سواء أكان ذلك من دول مجاورة في المنطقة ذاتها، أو من موجات بشرية تتجه إليها، أو من غزو خارجي ـ سياسي، حضاري ـ يهدد هويتها كما يهدد أمنها وحريتها، وهي ظاهرة تكررت عبر العصور، (وبخاصة في الفترة الحديثة).

إن هذه العناصر ـ إضافة إلى أخرى غيرها ـ هي في الأساس وراء تكوين أمة عربية في التاريخ تحددت ملامحها بعد أن تجاوزت الدولة التي تكوّنت بالإسلام أوج قوتها.

وهي أمة في نطاق دار الإسلام، ولكن اللغة والثقافة حددتها بصرف النظر عن التجزئة السياسية، لأنها قامت على أسس لغوية ثقافية. قد تكون هذه نقطة تتطلب تأصيلاً أكبر، ولكن واقع التطلعات والمواقف يكشف بين الحين والآخر عن ذلك.

إن عناصر الاستمرار هذه تجعل دراسة التاريخ العربي التي تتجه في الأساس إلى ناحية معينة ـ كالناحية السياسية ـ مبتورة، وتفرض الاتجاه إلى القاعدة الحضارية من جهة وإلى النظرة الشاملة من جهة أخرى.

إن الإشارة إلى عناصر الاستمرار يرجع إلى إغفالها لحد الآن.

ـ ٣ ـ

ويمكن الإشارة إلى نقاط تتصل بالمنهج:

إن البحث في التاريخ يتأثر بالمفاهيم التاريخية لدى الباحث وبالمنهج المتبع. إن نظرتنا إلى التاريخ وإلى سير المجتمعات مهمة وتفضي إلى فرضيات قد تكون منطلقاً

للبحث. هل ينظر المؤرخ إلى التاريخ بمنظار عصره أم بمنظار العصر الذي يدرسه، ويتمثل مفاهيمه ـ كما يقول البعض؟ وهل ينظر إلى التاريخ ويقيِّم بضوء المكان والزمان والبيئة ويحكم على أحداثه في إطارها، أم يتجاوز البحث ذلك؟ هذه أسئلة لا بد من الإجابة عنها، إذا أردنا تحرير البحث التاريخي من كثير مما يثقله دون أن يكون منه.

ومن الواضح أن تحديث الدراسة التاريخية لدينا يتأثر بالمفاهيم والمناهج الغربية. إننا نعرف أن فترات الازدهار الثقافي في تاريخنا كانت فترات انفتاح على الثقافات الأخرى، ولكن الانفتاح غير التقليد، والأخذ غير الفرض.

وللأمة العربية تراث غني في الكتابة التاريخية. وكما أن المفاهيم التاريخية وفلسفات التاريخ الغربي تتصل أساساً بتطور المجتمعات الغربية وبالفكر الغربي، فإن المفاهيم والأفكار التاريخية العربية (الإسلامية) تتصل بتطور المجتمعات والثقافة العربية الإسلامية في فترات ماضية، وإن مرّت بفترة ركود في عصور تالية. وهي ما تزال تؤثر في الكتابة التاريخية، ويحسن بنا أن نتعرف إليها لنفهم الكتابة التاريخية وتراثنا.

لقد تمثّلت عدة نظرات ومفاهيم تاريخية في مصادرنا. فقد تمثّل في كتابات البعض التعبير عن المشيئة الإلهية متمثلة في توالي الرسالات، انتهاء بالرسالة الإسلامية لتكون المحور الأخير. ومن هنا الاهتمام بتاريخ العالم قبل الإسلام، والاقتصار على التاريخ الإسلامي بعد ذلك.

ورأى البعض في التاريخ الإسلامي تعبيراً عن دور النخبة (أو الأشراف) في تكوين التاريخ والحضارة العربية الإسلامية.

ورأى آخرون في التاريخ معنى أخلاقياً، تتمثل فيه قوى الخير والبناء أمام قوى تتجه إلى الشر والتخريب.

واعتبر البعض التاريخ في الأساس تاريخ حضارة، والتفتوا إلى الحضارة بروافدها المختلفة قديمة وحديثة، وانتبهوا إلى البناء والأخذ والتفاعل والتطوير في الحضارة.

وحاول ابن خلدون إعطاء تفسير للتاريخ يلاحظ ظروف قيام الدول/ المجتمعات بدءاً بالبداوة إلى تكوين الدولة، ثم الاستقرار والحضارة، ثم الركود فالانحلال، ومرور المجتمعات بدورات كهذه في التاريخ.

وتتمثل في الكتابة التاريخية عند العرب عادة مسؤولية البشر ودورهم، فمع الإيمان يبقى دور البشر. ويتصل هذا بخلفية أن التاريخ بدأت كتابته في مواطن المعارضة للسلطة لا بين أنصار السلطة. ولكن هذا تراجع بعدئذ في ظل السلطة

المطلقة. ومع ذلك استمر التشديد على أهمية العبر والخبرة المستقاة من التاريخ لفائدة الأجيال التالية.

وبدأت الكتابة التاريخية تركز على التاريخ السياسي، وقد تعرّج على التاريخ الاجتماعي لصلته بالتاريخ السياسي، أو تشير إلى بعض الجوانب الإدارية أو الاقتصادية للأسباب نفسها (ولأن مثل هذه الأمور ترد في كتب أخرى مثل كتب اللغة والجغرافيا والتراجم)، ولكنها في فترات تالية (بعد القرن الخامس) راحت تتناول مسائل الحياة اليومية وتتعرض لحياة الشعب أو فئات منه.

ولئن كانت الكتابة في القرون الأولى تتناول الفترات الماضية دون أن تمس التاريخ المعاصر، إلا أنها راحت في فترات تالية (القرن الرابع وما يليه) تكتفي بخلاصات من المؤرخين السابقين عن الفترات الماضية لتتوسع في الفترة المعاصرة.

لا يراد بما ذكر دعوة إلى العودة إلى المفاهيم والنظرات التاريخية المذكورة، بل إدراك ما يتخلّل تواريخنا من نظرات، وتجاوز الثغرات، وفهم أفضل للكتابة التاريخية، وإغناء مجالها، والانطلاق في الكتابة بفهم أفضل.

وفي الفترة الحديثة كُتب الكثير في التاريخ العربي دون أن يكون له منطلق، ولكن الاتجاه قوي في العقود الأخيرة نحو الكتابة من منطلق أو آخر.

فهناك كتابات في الخط الإسلامي ترى أن تاريخنا هو تاريخ الأمة الإسلامية، وأن تاريخ الإسلام هو محور التاريخ. كما ترى أن الكاتب يجب أن يكون متفهماً طبيعة العقيدة الإسلامية، ولا يفصل البعض في هذا الخط بين التاريخ والعقيدة ويرى تطبيق منهج المحدثين في نقد الروايات والأسانيد.

وكتب البعض في خط عربي قومي، ومحور الكتابة هنا فكرة الأمة العربية، ومحاولة التعرّف إلى منجزاتها ودورها في التاريخ، والتاريخ العربي في هذا الاتجاه هو أساس الهوية وعامل وحدة وقاعدة شعور الأمة المشترك، وهو عنصر أساسي في مجابهة الأخطار.

وينظر أصحاب الاتجاهين الإسلامي والعربي إلى مشاكل الحاضر، ويفكرون في مستقبل أفضل، ويرون في التاريخ ما يعين على ذلك.

ويُكتب التاريخ ليعبر عن فكرة وطنية أو إقليمية أو غيرها. وقد كان للتجزئة التي تلت الحرب العالمية الأولى ولتراجع المحاولات الوحدوية أثر في تنشيط هذا الاتجاه، بل وتجاوز الحال ذلك إلى محاولة إعطاء القطر هوية تاريخية وإضفاء شرعية على كيانه السياسي، وقد يكون ذلك في إطار عربي أو في إطار انعزالي قطري.

ويبدو أثر الماركسية في بعض الكتابات، وتتصل ـ على قلتها ـ بحركات اجتماعية أو بالتاريخ الاقتصادي والفكري.

وتتصل الكتابات من المنطلقات المذكورة بالتيارات الفكرية والسياسية في البلدان العربية، ويبدو أثر ذلك فيها في التركيز على موضوعات أو جوانب معينة، أو بمحاولات لتفسير التاريخ بضوء منطلقاتها.

هذه الدراسات قد تغني البحث التاريخي، وخاصة إذا كتب بمنهجية تاريخية. وقد تجانب الموضوعية في بعض الأحيان. ولعل ما يمكن أن نؤكده في هذا الوقت، هو أن الكتابة بمنهجية تاريخية وبموضوعية وبمحاولة لتقديم العرب تاريخهم كما يفهمونه هو ما يوفر أرضية مشتركة.

ـ ٤ ـ

وبعد هذا، هل كتابة التاريخ حقل ينعزل بذاته أم يجب أن يفيد من أساليب ونتائج العلوم الاجتماعية الأخرى مثل الجغرافيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي، وبخاصة إذا أريد دراسة المجتمعات في إطار تاريخي؟

ويمكن أن نتناول هذا السؤال على أساس تفرّد حقل التاريخ، أو على أساس دراسة جانب أو آخر منه من قبل المؤرخين.

إن تراثنا يشير إلى عدم تفرّد المؤرخين بحقل التاريخ، إضافة إلى عدم إعدادهم لذلك. هذا، ودراسة التاريخ كانت وثيقة الصلة ابتداء بحقول أخرى كالحديث والأدب. واستمر هذا الاتجاه التراثي في العصر الحديث (جنب اتجاه التخصص في التاريخ). ومع أن بعض الكتّاب في هذا الخط خدموا الدراسات التاريخية إلا أن هذا الخط بعمومه قد لا يخدم تقدم الكتابة التاريخية.

أما النواحي التي يدرسها المؤرخون المحدثون فبدأت بالتركيز على التاريخ السياسي، ثم بدأت الدراسات في الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية وفي تاريخ المدن، وفي تاريخ الحضارة عموماً جنب التاريخ السياسي. ومع وجود تفاوت واضح في حجم الدراسات وسويتها بين جانب وآخر، فإن السؤال يرد: هل تقسيم التاريخ إلى سياسي، واقتصادي واجتماعي وفكري ومؤسسي... إلخ، هو أفضل ما نبتغي؟ قد يؤدي التقسيم هذا إلى تعمق في الدراسة وفهم أدق لهذا الجانب أو ذاك ـ وهذا واقع فعلاً ـ ولكن هل يؤدي إلى فهم أفضل للتاريخ؟

إن جوانب التاريخ في أية فترة متصلة ببعضها البعض في نسيج واحد،

ويتطلب فهم التاريخ لذلك دراسته في جوانبه المختلفة في آن واحد. إن تأكيد جانب منه كالسياسي أو العسكري ـ كما هو حاصل ـ يعطي فكرة جانبية عن التاريخ ويربك فهمه ودلالته. إن هذا يتطلب الاتجاه إلى الدراسة الحضارية للتاريخ بدل دراسة التاريخ السياسي والتاريخ الاقتصادي. . وهكذا، إن هذا الاتجاه لا ينفي الدراسات الجزئية ـ وهي في تزايد ـ ولكن يعني الاتجاه إلى نسق جديد من الأبحاث تتصف بالشمول وتقدم الصورة الكلية.

وهذا الاتجاه يتطلب إعادة النظر الجادّة في ما يعتبر مصادر الدراسة التاريخية. إذ لم تتبلور لدينا فكرة واضحة عن مصادر تاريخنا. هل نقتصر على التواريخ والتراجم والأنساب، أم نتوسع إلى مصادر أخرى مثل كتب الفقه والجغرافيا والأدب والحديث، بل وكل التراث المكتوب؟

وأخذنا نشير إلى الوثائق ـ وبخاصة في التاريخ الحديث ـ وما يزال تعاملنا معها متواضعاً، ولكنه في اتساع ويختلف من فترة إلى أخرى، ومن جانب آخر. ولنتذكر أن الفترة الحديثة عندنا لم تنفرد باستعمال الوثائق، بل إن التعامل مع الوثائق يعود ـ بتواضع ـ إلى الفترات الأولى من التاريخ الإسلامي، ولكنه اتسع نسبياً منذ القرن الخامس الهجري ليضمر مع فترة الركود الفكري ثم ليتجدد في العقود الأخيرة، وليتسع نطاقه إلى جميع أصناف الوثائق العربية (الوثائق الرسمية ووثائق المحاكم الشرعية والوقف، وكتب الفتاوى والنوازل) والأجنبية التي تتصل بموضوع البحث.

ولكن الجديد والهام للتاريخ الحضاري الالتفات إلى الآثار البشرية منذ العصور البشرية الأولى إلى العصر الحديث. فالآثار المادية بما فيها النقوش والكتابات الأثرية تقدم مواد مهمة لا تتوفر في مصادر أخرى لدراسة تاريخ الحضارة. هذا الاتجاه يوجب توسيع أفق المشتغلين بالتاريخ بالإفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في دراسة التاريخ جنب العلوم المساعدة.

من ناحية ثانية، بدأنا نلتفت إلى أهمية دراسة مناهج مصادرنا التاريخية المكتوبة للتعرّف إلى تطور الكتابة التاريخية (ميول المؤرخين والرواة، ولاءاتهم، أساليبهم، مواردهم. . إلخ) ولكنها ما تزال بدايات نظرية. المفروض أن نتوسع في دراسة تاريخ التاريخ، ولكن الأهم أن نلاحظ ذلك عندما نكتب، فنعنى بمناقشة الروايات، بالإشارة إلى مصادرها، والدقة فيها، والثقة بها، وأن نميّز بين ما يقتبسه المؤرخ/ المصدر ممّن سبق في الكتابة وبين ما يورده هو، وأن ننقد السند، كما ندقق المتن. إن مناقشة المصادر حتى في الرسائل الجامعية ما تزال محدودة وهي في الغالب وصفية أكثر منها

تحليلية أو نقدية. هذا وما يزال الانتقاء، لا الإحاطة، هو الغالب في النظرة إلى المصادر.

ـ ٥ ـ

ومن الواضح أننا ما نزال نتلمس الطريق إلى تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي توضح طبيعته وتكشف عن الخطوط العامة وعن التحوّلات الكبرى التي مرّ بها.

إن النظرة الشاملة تستوجب ابتداءً وضع أسس لتحديد فترات التاريخ العربي (أو تحقيبه). فنحن ما نزال نأخذ بتقسيمات غربية للتاريخ تصدر عن فهم أو آخر لطبيعة التاريخ الغربي، وعن تصور يرى أن التاريخ الأوروبي يمثل نهاية تطور البشرية (وهو تصور لم يعد مقبولاً الآن).

ويمكن أن نجد في العناصر الجغرافية والبشرية والحضارية مؤشرات أولية لتحقيب التاريخ العربي، لما في هذه العناصر من استمرارية ودوام. وقد يفاد من غيرها بما في ذلك النواحي السياسية أحياناً[١].

نبدأ بظهور الإسلام، الحدث الأكبر في تاريخ العرب، وهو حدث فاصل بذاته وبأثره في حياتهم، وبه ينقسم تاريخ العرب إلى فترات قبل الإسلام وفترات بعده.

ولتاريخ العرب قبل الإسلام عناصر مشتركة، منها:

ـ طبيعة الجزيرة العربية، كما تتمثل في المناخ، ووضع المياه، وطبيعة الأرض، واتصال ذلك وأثره في حياة سكانها من حيث التكاثر والحركة من البوادي إلى المناطق الزراعية.

٢ ـ موقع الجزيرة العربية على طرق التجارة الدولية، وبالتالي مساهمة العرب في هذه التجارة، وأثر التجارة في قيام كيانات سياسية لديهم.

ويمكن ملاحظة فترتين في هذه الحقبة التاريخية:

أ ـ فترة قيام الكيانات التي تعتمد على التجارة الدولية من أواخر الألف الثاني ق. م حتى نهاية تدمر (أواخر القرن الثالث الميلادي) وهي ما يمكن نسميه الجاهلية الأولى.

ب ـ من أواخر القرن الثالث الميلادي حتى ظهور الإسلام أوائل القرن السابع، وهي فترة يمكن تسميتها الجاهلية المتأخرة.

---

(١) ما يلي هو خلاصة لدراسة أوسع.

وبعد ظهور الإسلام، يمكن تحديد الحقب التالية:

الحقبة الأولى: بين القرن الأول والخامس للهجرة (القرون ٧ ـ ١١م) وتحددها العناصر التالية:

١ ـ الفتوحات الإسلامية تفتح أبواب السهول لحركة القبائل من الجزيرة العربية وتنهي (لحوالي قرنين) الصراع التاريخي بين البدو والحضر.

٢ ـ توحيد العرب في دولة واحدة وانتشارهم في ـ أجزاء من ـ آسيا وأفريقيا.

ـ تكوين الثقافة العربية الإسلامية وازدهارها.

ـ تكوين الأمة العربية المستندة إلى اللغة والثقافة.

٣ ـ إدخال طرق التجارة الدولية ـ أو نهاياتها ـ في نطاق السيادة الإسلامية وتكوين منطقة تجارية دولية، وازدهار التجارة والمؤسسات المالية والصيرفية.

٤ ـ تركز الحياة الحضرية وازدهار المدن وتوسع الحياة المدنية.

ويمكن مثلاً تقسيم هذه الحقبة إلى فترات:

١) صدر الإسلام ـ أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي، وفي هذه الفترة كان تكوين الأمة/ الدولة، ورفع راية الجهاد، وانتشار العرب بالفتوح ونزولهم الأمصار ووضع أسس التنظيمات.

٢) أواسط القرن الثاني/ الثامن الميلادي إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، في هذه الفترة كان استكمال المؤسسات المدنية (الوزارة والدواوين) والعسكرية (الجيش النظامي). وفيها كان نشاط التجارة والمؤسسات المصرفية، وتوسّع المدن وازدهارها. وفيها كان ظهور الحركات الاجتماعية. وفيها ظهرت بدايات التجزئة.

٣) حتى أواسط القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). في هذه الفترة تدهور مؤسسة الخلافة، وظهور ثلاث خلافات، اتساع التجزئة. ازدهار الثقافة ومؤسساتها.

الحقبة الثانية: بين القرنين الخامس والتاسع الهجري (١١ ـ ١٥م) ويحدد هذه الحقبة العناصر التالية:

١ ـ حدوث موجتي بداوة كبيرتين، أثّرتا في الأوضاع الديمغرافية

والاقتصادية، إضافة إلى السياسية. الموجة السلجوقية من الشرق إلى العراق والشام (والأناضول)، والموجة الهلالية إلى بلاد المغرب. ثم تحرك القبائل البربرية في بلدان المغرب (وقيام المرابطين ثم الموحدين).

٢ ـ الاتجاه من الاقتصاد النقدي إلى الاعتماد على الأرض (اقتصاد الكفاف) وتمثّل ذلك في توسع الإقطاع العسكري وشيوعه (العراق والشام، ثم مصر).

٣ ـ يلاحظ أن دور البلدان العربية استمر في التجارة الدولية مع التحوّل من جهة الخليج إلى جهة البحر الأحمر.

٤ ـ الغزو الخارجي لدار الإسلام؛ الصليبيون من الغرب (إلى بلاد الشام والأندلس) والردّ عليه (الأيوبيون/الموحدون)، والمغول من الشرق (العراق وبلاد الشام) والتصدي (المماليك).

ويمكن التفكير في فترتين:

١) أواسط القرن السابع الهجري (١٣م).

٢) أوائل القرن العاشر الهجري (١٦م).

الحقبة الثالثة: بين القرنين العاشر والرابع عشر الهجري (١٦ ـ ٢٠م) ويلاحظ في هذه الحقبة:

١ ـ سيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الهند وأوروبا، وإخراج العرب منها، وعودة العرب إلى اقتصاد الكفاف.

٢ ـ شيوع ظاهرة الإقطاع بين عسكري ومدني.

٣ ـ دخول البلدان العربية في المشرق والمغرب في إطار الدولة العثمانية.

ويمكن تقسيم الحقبة إلى فترتين:

١) حتى القرن الثامن عشر.

٢) القرن التاسع عشر والعشرون ـ الموجة الغربية والمواجهة. . .

هذه ملاحظات متفرقة أضعها أمام القارئ في سبيل كتابة التاريخ العربي وفق حقبه وفتراته.

الفصل الحادي عشر

البحث في التاريخ العربي(*)

(*) في الأصل، ورقة قدمت إلى: **الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية: نظرة إلى العقد القادم**، تحرير أكمل الدين إحسان أوغلو (اسطنبول: [د. ن.]، ١٩٩٢).

- ١ -

التاريخ تراث حي عند العرب، قد يكوّن جزءاً حيوياً من معارفهم، يرتبط أحياناً بعقيدتهم، ويتصل به الكثير من نظراتهم وتراثهم الشعبي. ونظرة العرب إلى تاريخهم وأثرها في حاضرهم مهمة لفهم كتابة التاريخ عندهم.

هذا وتتأثر الكتابة التاريخية بالتفاعل الفكري بين الآراء والمناهج الموروثة وبين المفاهيم والمناهج الغربية والشرقية، ولذا يحسن النظر إلى الجهتين.

تخللت كتابة التاريخ عند العرب، كما تتمثل في مصادرهم الأساسية بعض المفاهيم والأفكار.

فقد رأى البعض في التاريخ تعبيراً عن المشيئة الإلهية، وتتمثل في تاريخ الرسالات انتهاء بالإسلام، وليكون التاريخ تاريخ الرسالة الإسلامية.

وهناك سيرة الرسول (ﷺ)، كمثل أعلى للمسلمين، ولهذا التوسع في كتب السيرة والمغازي.

وهناك فكرة تكوين الأمة الجديدة وتتبّع مسيرتها، وهذا جعل الأمة محوراً رئيسياً لكتابة التاريخ.

والتاريخ العربي الإسلامي بنظر البعض يعبّر عن دور الأشراف في التاريخ، فهو سجل لأعمال الرؤساء والشخصيات البارزة في الحياة العامة، وتوسع آخرون إلى أنه سجل لفعاليات كافة فئات وجماعات المجتمع.

والتاريخ لدى آخرين سجل الصراع بين الخير والشر، وهذا يعطي التاريخ معنى أخلاقياً.

ورأى البعض فيه سبيلاً لفهم حضاري للتاريخ، كما يتمثل ابتداء لدى المسعودي (القرن ٤/ ١٠) وبشكل موسع لدى ابن خلدون في تحليله لقيام الدول وسقوطها في دورات تاريخية.

ويلاحظ في فترة التكوين (١ ـ ٤هـ/ ٧ ـ ١٠م) أن الكتابة التاريخية تؤكد دور الإرادة والمسؤولية البشرية في التاريخ، وفيما بعد برز الاتجاه إلى أن الأعمال والأحداث مقدّرة ولا مجال للإرادة أو الحرية. هذا هو اتجاه روجت له السلطة منذ الفترة الأموية، ولكنه لم يظهر إلاّ بعد رسوخ الاستبداد في السلطة.

ومن حيث المنهج كان الاتجاه ابتداء إلى توثيق الأخبار بالرواية الشفوية وبالإسناد، وإلى تعديل الرواة، ثم إيراد أكثر من رواية عن الحدث، وبعد أن تكونت النظرة واستقرت إلى الرواة الكبار والإخباريين اتّجه إلى التلخيص مع الإشارة إلى أهم المصادر ابتداء، ثم تطور التوثيق إلى الإشارة للمصادر المكتوبة.

كانت فترة التكوين، في الأسلوب والهياكل والأفكار، في القرون الأربعة الأولى للهجرة مع إضافات، بعضها له قيمته في القرون التالية.

ومرت فترة ركود بين القرن ١٦ و١٩ م، ومع بدايات النهضة الثقافية في القرن ١٩م تجدد الاهتمام بالكتابة التاريخية، وبعد الاتصال بالثقافة الغربية بدأ تأثير الآراء والمفاهيم الحديثة على كتابة التاريخ. كما تعرّف الكتّاب على التراث التاريخي العربي بصورة أفضل وأشمل (بنشر المخطوطات خاصة).

وفي القرن الأخير بدأت الكتابة التاريخية تتخذ بالتدريج اتجاهاتها الحالية، ويبدو ذلك في أسلوب الكتابة، وفي التوثيق، وفي اختيار الموضوعات، وفي النظرة إلى التاريخ.

إن دوافع الكتابة التاريخية متباينة، لعل أولها الوعي العربي، والشعور بأهمية التاريخ في التكوين الوطني والقومي وفي النهضة. فقد رأى البعض في كتابة التاريخ سبيلاً لتكوين الثقة، ولتأكيد الهوية، أو للرد على جهات تبشر بأن الركود والتخلف متأصلان في تاريخ هذه الأمة. وكان هذا وراء تأكيد ابتداء الفترات اللامعة من التاريخ العربي عند البعض، أو العناية بالحضارة باعتبارها خير ما تنتجه الأمة.

ورأى البعض أن مشاكل الحاضر لها أصولها في الماضي، وأن دراسة التاريخ ضرورية لفهمها ومواجهتها.

ويمكن الإشارة إلى أثر الاتجاهات الإسلامية، والعربية (القومية)، والوطنية في الاهتمام بكتابة التاريخ.

هذا إلى أن بعض التيارات الاجتماعية والسياسية كانت عوامل مساعدة على العناية بدراسة التاريخ وكتابته. وكان إنشاء أقسام للتاريخ في الجامعات عاملاً مهماً في تنشيط الكتابة التاريخية. وهنا ننوه ببعض الرسائل الجامعية التي يتمثل فيها اتباع الأساليب والمناهج الحديثة في كتابة التاريخ.

وهناك الميول العلمية والرغبات الفردية، والشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة، وربما كان هذا الشعور سبباً فيما ظهر من كتابات وسلاسل مبسطة.

ويمكن ملاحظة مجموعتين من الكتابة في التاريخ: **الأولى** من أناس لم يدربوا ولم يُعدّوا للكتابة في التاريخ من فقهاء ومحامين وأدباء وعسكريين، وبينهم من له آثار طيبة، وهؤلاء كتبوا عادة في الاتجاه الموروث في كتابة التاريخ. **والثانية** من أناس درسوا أو أُعدّوا للكتابة في التاريخ واتخذوا وجهة جديدة. ولكن يلاحظ منذ بداية القرن الحالي أن الجميع تعرض لحد ما إلى الآراء الحديثة.

تناولت الكتابة التاريخية جوانب مختلفة، وهنا يلاحظ تطور وتحوّل عن المناهج الموروثة. توجد مؤلفات محورها الأمة أو الإسلام. ويُرى التركيز على تاريخ العرب، وهو اتجاه سائد حتى في مؤلفات تحمل اسم الإسلام[١]. وتتخذ فكرة الوطن أساساً للكتابة التاريخية، مثل فكرة الدولة، وهي حديثة.

وقد يكتب تاريخ فترة حول حكم خليفة، يرافقه تمهيد للفترة وتناولها من جوانبها المختلفة[٢]، وقد يجعل الحديث عن خليفة محوراً لفترة أطول[٣].

إن الكتابة التاريخية متعددة الجوانب، هناك تواريخ عامة للعرب في الإسلام، وأحياناً بمقدمة عن «قبل الإسلام»، أو تاريخ العرب قبل الإسلام، وقد تتناول الكتابة فترات أو عصوراً للتاريخ العربي قبل الإسلام وبعده، وهنا يرسم الإطار على توالي الأسر أو الأزمان.

ويلاحظ هنا أن فترة الحروب الصليبية اعتُبرت فترة قائمة بذاتها وأن

---

(١) مثل: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي** (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧).

(٢) مثل: عبد الجبار الجومرد، **هارون الرشيد حقائق عن عهده وخلافته** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٩).

(٣) مثل: أحمد فريد رفاعي، **عصر المأمون**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، الذي يتناول التاريخ الأموي والعباسي في عصره الأول.

دراسات عامة وضعت عنها، أو عن بعض جوانبها، كما كُتب عن بعض القادة المسلمين الذين قادوا الصراع لإيضاح التصدي الإسلامي. إن هذا الاتجاه نشأ عن وجود كتابات غربية حول هذه الحروب ابتداءً، وأثارهُ الصراع مع الغرب ثم مع الصهيونية في العصر الحديث. ويرى البعض في المواجهة مع الصليبيين صفحة للصراع بين الشرق والغرب أو بين الإسلام والمسيحية، بينما يعتبره آخرون جهاداً للتحرير.

أما في مصادرنا الأولية فجاءت أحداث الحروب مع الإفرنج على السنين ضمن الأحداث العامة أو في نطاق الحديث عن أسر حاكمة.

ووضعت دراسات عن الشخصيات في التاريخ العربي الإسلامي. وفي طليعة هذه الدراسات ما كتب عن سيرة الرسول (ﷺ) ثم عن الخلفاء الراشدين وخلفاء ورؤساء آخرين من الفترة الأموية فما بعد. وهناك دراسات عن أمراء وقادة، وأكثر منهم عن العلماء وبخاصة مؤسسي المذاهب. ويبدو هذا الاهتمام في إطار خط التراجم في التراث، ولكن يلاحظ أن الكتابة جاءت في الغالب بأطر حديثة ومنطلقات جديدة. هنا تشمل الدراسة عصر الشخصية وتكوينها الثقافي والاجتماعي ودورها في الحياة العامة أو في نطاق حقلها. وقد تركز الدراسة إن كانت لخليفة على سياساته، وقد تكون دراسة لعصره من نواحيه المختلفة.

ووضعت دراسات عن تواريخ أقطار عربية، أو بمفهوم التراث تواريخ محلية. فالتاريخ المحلي مع تراجم للشخصيات كان مألوفاً في القرن التاسع عشر، واستمر ذلك في العقود الأولى لهذا القرن. وفي الفترة التي تلت الحرب العامة الأولى اتجهت كتابة التاريخ إلى الفترة الحديثة/المعاصرة، وهو اتجاه تغلب عليه الجِدّة. واتجهت إلى تاريخ أقطار عربية مفردة، إلا القليل من الدراسات التي تتناول تاريخ البلاد العربية عامة أو جانباً منها. فالتجزئة وقيام دول جديدة توضح المحاولات لإعطاء القطر هوية، أو لإظهار دوره في التاريخ. وهنا تُبرز مميزات القطر وإنجازاته في التاريخ من منطلق وطني أو إقليمي. وقد تكون مثل هذه الاتجاهات وراء دراسة فترات ماضية من تاريخ العرب بتأكيد على أحداث أو تطورات لها صلة بالقطر على حساب الاتجاهات والتطورات العامة.

وهناك من ينتقد هذا الاتجاه لكتابة تاريخ قطر معيَّن حين يعزل تاريخه عن الإطار العربي أو الاتجاهات العربية والعامة. فهم يرون الاتصال وخطوط

التطور العامة في البلاد العربية، ويرون في إغفال هذه اصطناعاً يحرف المسيرة التاريخية.

وظهرت دراسات متزايدة في تاريخ المدن العربية (بغداد، الكوفة، البصرة، الفسطاط، القيروان. . . إلخ). وهنا كتب البعض وفق الخطوط الموروثة (خطط المدينة وتراجم من نزلها من علماء)، أو اقتصر على دراسة الخطط من أحياء ومدارس ومساجد وحارات وأجزاء أخرى، وقد يتحدث عن التطور التاريخي الخططي[٤]. وتتوسع الدراسات الحديثة في مناهجها لتتناول تأسيس المدينة وتاريخها (استناداً إلى المصادر التاريخية وحدها، أو بالإفادة من الآثار أيضاً)، وهي دراسات خططية، أو تتناول الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وجُلّها رسائل جامعية.

ولكننا ما نزال بحاجة إلى دراسات شاملة عن المدينة الإسلامية توضح الأسس التي تقوم عليها وطبيعتها والأهداف والحاجات التي تتمثل فيها. وهناك بعض البدايات لدراسة المدينة وتطورها تاريخياً، أو فنياً (من ناحية معمارية).

ووجدت الحضارة اهتماماً متزايداً من الباحثين. وهناك محاولات رائدة لرسم صور عامة في هذا الاتجاه[٥].

وبصورة عامة اتجه الباحثون إلى جوانب من الحضارة، مثل النُّظم والتعليم والفكر والثقافة والتاريخ والاقتصاد.

واتجه الاهتمام إلى التاريخ الاقتصادي، ووضعت دراسات تتناول فترة في تاريخ قطر، أو منطقة، أو ناحية اقتصادية في فترة في بلد أو أكثر. وهناك دراسات تتناول موضوعات محدودة مثل الخراج[٦]، والأصناف والحرف[٧]،

(٤) مصطفى جواد وأحمد سوسة، **دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً** (بغداد: المجمع العلمي العربي الإسلامي، ١٩٥٨).

(٥) مثل: أحمد أمين: **فجر الإسلام** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)؛ **ضحى الإسلام**، ٣ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، [١٩٣٨])، **وظهر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، وجرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨).

(٦) مثل: محمد ضياء الدين الريس، **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١).

(٧) مثل: صباح إبراهيم سعيد الشيخلي، **الأصناف في العصر العباسي: نشأتها وتطورها بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي** (بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٦).

والإقطاع وملكية الأراضي، والأسواق والحسبة[٨]. هذا إلى دراسات عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية[٩]. وهناك دراسات تتصل بالحياة الاجتماعية، وإن تكن قليلة، وبعضها وصفي، وبعضها تحليلي[١٠].

ولا يعنينا هنا التحدث عن موضوعات كتب فيها العرب خارج نطاق التاريخ العربي، مثل التاريخ العام، والتاريخ القديم والاثار، والتاريخ البيزنطي، وتاريخ أوروبا والولايات المتحدة، وتاريخ أقطار اسيوية وأفريقية، وتاريخ الدولة العثمانية.

وإذا استثنينا تواريخ دول وأقطار إسلامية فإن هذا يكاد يكون اتجاهاً جديداً يتصل بتأثير الثقافة الحديثة. والدراسات في هذه الحقول ما تزال متواضعة لا تدل على منهج واضح أو نظرة واضحة.

ـ ٢ ـ

إن بعض الأحداث والمواقف التاريخية حيّة في فكرنا ووجداننا، وللناس مفاهيم ومشاعر قوية عن التاريخ، وهذه لها أثرها في اتجاههم، وفي نواحي اهتمامهم ومواقفهم أحياناً من بعض الفترات، وفي أسلوب كتابتهم للتاريخ. وهذه حال قد تزيد الاهتمام بالتاريخ، وقد تكون عقبة أمام البحث التاريخي الجاد، وقد تؤدي إلى عدم دراسة فترات أو موضوعات لها أهميتها.

إن الصفة العامة للدراسات هي أنها تتناول أجزاء أو جوانب من التاريخ العربي أو موضوعات محددة. وهذا الوضع له أثره في الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي أو كتابته عبر العصور بجهود مشتركة.

---

(٨) مثل: نقولا زيادة، **الحسبة والمحتسب في الإسلام**، نصوص ودروس؛ ٢١ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٣])، وموسى لقبال، **الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: نشأتها وتطورها** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧١).

(٩) مثل: صالح أحمد العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري** (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٥٣)، وأحمد صادق سعد، **تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩).

(١٠) مثل: عبد اللطيف الراوي، **المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع للهجرة** (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٧٩)، ومسعود ضاهر، **تاريخ لبنان الاجتماعي، ١٩١٤ ـ ١٩٢٦** (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤).

ويمكن ملاحظة بعض المحاور أو المنطلقات في كتابة التاريخ. لقد بدأ تناول التاريخ السياسي، واستمر إلى ما بعد أواسط القرن ليكون المحور الرئيسي لكتابة التاريخ، سواء أكان ذلك في تواريخ عامة أو في دراسات لفترات أو أقطار أو خلفاء.

وكانت الكتابة ابتداءً عن الفترات اللامعة، ولكنها ـ وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ـ وبالدرجة الأولى في الجامعات، صارت تشمل تاريخ الأقطار العربية في فترات أخرى بما فيها فترات الانحدار. ولعل التجزئة السياسية من جهة، والنظرة إلى فائدة التاريخ لفهم الحاضر، وراء ذلك.

ويرى البعض أن التاريخ ليس تاريخ الخلفاء بل تاريخ الأمة. فالأمة ومسيرتها التي تكشف عن المشيئة الإلهية كانت محور كتابات المؤرخين القدامى. أما الآن فإن الأمة بمفهوم بشري (على أسس لغوية ثقافية أو إثنية) هي الأصل.

واتجه البعض إلى دراسة تاريخ بعض الفترات بمفهوم التأثير المتبادل بين الحاكم والقوى الاجتماعية (الخلفاء والقبائل زمن الراشدين)، بل ورأى البعض أن القوى الاجتماعية هي المحرك الأول للأحداث.

أمّا الدراسات عن الخلفاء والشخصيات في حقول أخرى فلم تعد مجرد ترجمة بل تناول بعضها البيئة والظروف العامة ودور المترجم له فيها، في حين كتب البعض للتعبير عن فكرة البطل أو دور العبقرية في التاريخ.

إن بعض الدراسات لا تنطوي على فكرة، وبعضها تقوم على فكرة تاريخية أو أخرى. فالفكرة الإسلامية، والفكرة العربية، والفكرة الوطنية، كانت منطلقاً لكثير من الكتابات التاريخية. كما أن الماركسية لها صدى في بعض الكتابات. فالكتابة من منطلق إسلامي تركز على تاريخ الأمة الإسلامية، وترى أن التاريخ الإسلامي هو محور التاريخ، والتاريخ في هذا الاتجاه يسير على خطوط أو سنن إلهية، ويرى البعض أن الرؤية القرآنية للتاريخ تضعه في قواعد وسنن يمكن فهمها من الإشارات القرآنية وتبدو أمام الباحث في التاريخ.

أمّا في المنهج فيرى البعض الاستنارة بمنهج أهل الحديث في النقد والتوثيق، بينما يذهب البعض إلى ضرورة المعرفة بالفقه والالتزام بمفاهيمه في الكتابة التاريخية لأنه يرى كتابة التاريخ مرتبطة بالعقيدة الإسلامية في الغاية ولا بد للمؤرخ أن يربط عمله التاريخي بعقيدته ومنهجه. هذا ووضعت مؤخراً دراسات

تتناول منهج البحث من وجهة إسلامية، وفي التفسير القرآني للتاريخ، وفي التفسير الإسلامي، وهي مرحلة أولية.

هذا ويبدو أثر الفلسفات الحديثة (بما فيها فلسفة التاريخ) محدوداً لأسباب منها ما يتصل بالنظرة الموروثة إلى التاريخ، ومنها الفجوة بين الدراسات في التاريخ الغربي ودراسة التاريخ العربي. ومن هذا الأثر النظرة إلى الحركات الاجتماعية الكبرى، إذ بدت دراستها على أنها نتيجة جهود مشتركة ودعوة متصلة بعد أن كانت تنسب لأفراد(مثل أبي مسلم في الدعوة العباسية، وعبد الله بن ميمون القداح في الحركة الاسماعيلية)، وهي نظرة موروثة من المصادر الأولية. والنظم الإسلامية تهمل (في الغالب) نشأتها وتطورها، وتدرس كأنها وحدات راكدة كما هو الحال في المصادر الأولية. ودراسة الحضارة ما تزال تستند في الغالب إلى الفترات السياسية، مما يفقدها جانباً أساسياً هو التطور والاستمرار ويعطي صورة مشوشة لبعض الفترات (كالقرن الأول للهجرة). ومن ذلك اتجاه البعض إلى دراسة الشعوب ودورها في الحياة العامة بدل التركيز على تاريخ الحكام. فالذين يدرسون حركات العامة ودورها في الحياة العامة أو الحياة الاقتصادية يلتفتون إليها، بل وحاول البعض دراسة حياة العامة في بلد أو في مدينة[١١]، أو دراسة فئات من العامة مثل الأصناف والحرف، والفتوة والفتيان[١٢]، والظرفاء والشحاذين.

وظهرت بدايات اتجاه إلى تطبيق النظرة الشاملة في دراسة التاريخ، وتحليل التاريخ العربي الإسلامي بضوء التيارات الكبرى التي تؤثر فيه، والنظر إلى الحوادث باعتبارها مظاهر للتيارات والاتجاهات الرئيسية.

ولا يخفى أن الدراسات التي تتجه وجهة ماركسية، وبعض الدراسات في الوجهة القومية، متأثرة بالتيارات الفكرية السياسية الحديثة.

إن قضية المصادر ما تزال مشكلة، فالنظرة العامة تقصر المصادر على

---

(١١) مثل: حياة ناصر الحجي، **أحوال العامة في حكم المماليك، ٦٧٨ ـ ٧٨٤ هـ/ ١٢٧٩ ـ ١٣٨٢ م: دراسة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية** (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٤)، وبدري محمد فهد، **العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري: بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد** (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧).

(١٢) أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم بن المعمار، **الفتوة**، حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون] (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨)، وم. جودت، **الأخية والفتيان**.

الحوليّات، وتواريخ الدول/الأسر، والتراجم، وهي نظرة موروثة. ويتباين الكتّاب هنا في مدى استفادتهم من المصادر بين الاقتصار على قليل منها وبين تجوال واسع. وقد يتوسع البعض في دراسة جوانب حضارية بالرجوع إلى مصادر جغرافية وأدبية وفقهية. وتبقى الحاجة إلى أفق واسع وتفهم أفضل لكتب التراث. فحقل التاريخ قد يتداخل مع حقول أخرى في العصور الماضية. ففي كتب الحديث مثلاً أبواب عن المغازي، وفي كتب الأدب أخبار تاريخية واسعة (كما في كتابات الجاحظ وفي الأغاني) وفي كتب الفقه (مثل الخراج لأبي يوسف) وكتب الفتاوى، مواد تاريخية مهمة. هذا إلى معلومات تاريخية واسعة في كتب الجغرافية ومعاجمها، وفي كتب الأنساب، وفي كتب فنية (مثل كتب الحسبة). وهذا يعني أن حقل التاريخ يتجاوز أعمال المؤرخين إلى أعمال المحدثين والفقهاء وأصحاب تواريخ الأدب والجغرافية وإلى كتب فنية وإلى دواوين الشعر. . . إلخ.

وبعد هذا، فهناك مصادر أخرى لم تلق العناية اللازمة، أو أنها مهملة على أهميتها. فهناك المذكرات الشخصية التي بدأت تزداد بشكل ملحوظ، إضافة إلى كتب السيرة الذاتية، وهناك التاريخ الشفهي. ومع أن البعض بدأ يستفيد من المقابلات الشخصية لأناس شاركوا في أحداث معيّنة أو كانوا قريبين منها، إلا أنه لم تجر محاولات جادة لتسجيل التاريخ الشفهي الذي لعب دوراً كبيراً في فترات سابقة. وبعد فإننا نريد هنا التنويه بأهمية الوثائق.

قد تكون الوثائق محدودة في صدر الإسلام، وتتمثل في أوراق البردي في مصر بين القرنين الأول والرابع للهجرة حين بدأ الورق يحل محلها. وقد نشرت مجموعات من أوراق البردي، وأفاد منها قلة من الباحثين العرب الناشئين، أما الوثائق الورقية فما تزال مهملة.

ويمكن الإشارة إلى وثائق الوقف، وبعضها المبكر يتصل بالفترة المتوسطة، والكثير منها مملوكية في سورية ومصر، وقد بدأت دراسات تفيد منها[١٣]. وهناك الوثائق العثمانية وتبدأ بالقرن الخامس عشر وتتكامل في القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين. وهي أساسية لفترة طويلة من تاريخ العرب الحديث، ولكن الإفادة منها ما تزال محدودة. وهناك وثائق في بعض البلاد العربية من نفس

---

(١٣) مثل: محمد محمد أمين، **الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، وكامل جميل العسلي، **وثائق مقدسية تاريخية: مع مقدمة حول بعض المصادر الأولية لتاريخ القدس**، ٣ ج (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٩).

الفترة، مثل الوثائق المصرية من أيام محمد علي ووثائق في بلاد عربية أخرى مثل بلاد الشمال الأفريقي، وقد أفادت منها بعض الدراسات[١٤].

ويمكن التنويه بوثائق المحاكم الشرعية في البلاد العربية، ولها أهمية كبيرة في دراسات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي خاصة. وجاء الالتفات إليها مؤخراً لتغني الدراسات التاريخية[١٥]. وهذا اتجاه يقوى ويظهر في الرسائل الجامعية خاصة.

وهناك الوثائق الأوروبية عن البلاد العربية بين القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي وإن كانت تعبر عن مصالح ووجهات الدول الأوروبية، إلا أن فيها مادة مهمة أحياناً، وقد أفيد منها في الرسائل الجامعية خاصة

ويحسن هنا الإشارة إلى أهمية كتب الفتاوى/النوازل، لدراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لاتّصالها بأوضاع ومشاكل قائمة، وفيها مادة مهمة وثائقية ومعاصرة.

وأخيراً نشير إلى المواد الأثرية لأهميتها الكبيرة، ومنها النقود وخطط المدن والكتابات والنقوش والطرز وغيرها. وما تزال الإفادة منها محدودة، فالآثاري لا يعنى بدلالاتها الحضارية، والمشتغل بالتاريخ قليل الرجوع إليها، ولكن بدأ الوعي بأهميتها لدراسة للتاريخ.

لقد تأثرت دراسة التاريخ وكتابته في الماضي، في الفكر والمنهج، بحقول أخرى للمعرفة، مثل الحديث والدراسات اللغوية، كما كان للتاريخ أثره في عدة حقول للمعرفة. ورغم جهود بعض المؤرخين لتمييزه فقد بقي متداخلاً أو متصلاً بفروع أخرى للمعرفة.

إن الاتجاه العام في الفترة الحديثة هو إلى دراسة التاريخ كفرع بذاته، وفي العادة (كما في الجامعات العربية) معزولاً عن حقول المعرفة الأخرى. ولكن هل يمكن وبخاصة حين يدرس التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري، وحين

---

(١٤) مثل: دراسات أسد رستم عن وثائق محمد علي، ورشاد الإمام عن حمودة باشا في تونس، وعبد الجليل التميمي عن ولاية قسطنطينية والحاج أحمد باي.

(١٥) مثل: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **الريف المصري في القرن الثامن عشر** (عين شمس: جامعة عين شمس، ١٩٧٤)، وبرغوث عن حماة، وطلال المجذوب وخالد زيادة عن طرابلس، وعبد الكريم مرافق عن غزة.

يتجه مختصون في علوم اجتماعية أخرى إلى دراسة التاريخ؟ وهل يمكن إغفال المناهج والأساليب في العلوم الاجتماعية الأخرى؟

وهناك اختلاف في وجهات (خلفيات) دارسي التاريخ مما يؤثر في المنهج، بين من يدرسه في إطار الدراسات الدينية، ومن يدرسه في إطار الدراسات الأدبية، ومن يدرسه في إطار الدراسات التاريخية. ولكل من أصحاب هذه الوجهات الثلاث منطلقه ونهجه، مما يسبب البلبلة والاضطراب في المنهج وفي النتائج.

ويُلاحظ من ناحية الأسلوب مشكلتان: **الأولى** الإحاطة بالمصادر والتوثيق الدقيق. وهذه ثغرة واضحة في الكثير مما كتب ـ فهو يشكو من عدم الإحاطة ومن ارتباك التوثيق، ولكن الجامعات تعمل على معالجة الوضع بتأكيد الناحيتين عن طريق الإعداد، وهذا واضح في البعض من الرسائل الجامعية. **والثانية** أن المادة الأولية ـ في المصادر التاريخية والأدبية ـ لم يتناولها النقد والتمحيص كما يلزم، بل إن النصوص نفسها تشكو في الكثير من المصادر من غياب التحقيق أو ضعفه وبالتالي من كثرة الأخطاء والتحريف. هذا ومن المهم دراسة الدوافع التي تأثرت بها المصادر الأولية، أو دراسة «علم التاريخ».

ـ ٣ ـ

لقد بدأ الالتفات حديثاً إلى دراسة علم التاريخ عند العرب وتطوره وتمثل في دراسة فترات من هذا التاريخ[(١٦)]. وفي دراسة مؤرخي قطر معين لفترة ما[(١٧)]، وفي دراسة مؤرخين معينين[(١٨)]. كما أن بعض أقسام التاريخ بدأت تؤكد مدخلاً للرسائل الجامعية يتناول تقييم مصادر موضوع البحث، وهذا اتجاه له

---

(١٦) مثل: عبد العزيز الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠)، وشاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩).

(١٧) مثل: مصطفى زيادة، **المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي (القرن التاسع الهجري)** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩)؛ جمال الدين الشيال، **التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٥٨])، وصلاح الدين المنجد، **معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة** (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٨).

(١٨) مثل: إسحاق موسى الحسيني، **ابن قتيبة: حياته وآثاره**، ترجمة هاشم ياغي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)؛ أكرم ضياء العمري، **موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد** (دمشق: دار القلم، ١٩٧٥)، وطريف الخالدي، **المسعودي** (باللغة الإنكليزية).

أهميته. ومن جهة أخرى نقلت بعض الدراسات الغربية في علم التاريخ عند العرب والمسلمين إلى العربية(١٩).

لقد حصل تطور في أسلوب الكتابة. فالمنهج الموروث يؤكد رواية الأخبار كما رواها الرواة، وبالتالي تقديم أكثر من رواية، وتجنب إبداء الرأي في العادة أو الإقلال منه حتى حين يكون هناك شك، وترك المسؤولية على رواة الأخبار، تجنباً للاتهام بالهوى. وبالتالي فإن التوثيق الأساسي هو في ذكر المصدر (سلسلة السند ابتداء ثم الكتاب بعدئذ)، ويغلب أسلوب السرد في هذه الأحوال وإن لم يَخْلُ من نقد.

وقد سلك بعض كتاب التاريخ هذا المنهج وخاصة في مطلع الفترة الحديثة، واستمر ذلك لدى البعض. ولكن بدأ اتجاه نحو الإفادة من أساليب البحث التاريخي الحديثة بتفاوت. ومن ذلك محاولة الإحاطة بالمصادر للإفادة منها، واتخاذ النقد والتحليل في البحث، وإبداء الرأي، والتوثيق، إضافة إلى تقييم المصادر. إن مناهج البحث التاريخي ما تزال بحاجة إلى تركيز لحداثتها ولعدم استقرار الالتزام بها بين من يعرفها. لقد أُفيد من المناهج الغربية في ذلك وركزت الجامعات على التوجيه إلى أساليب البحث الحديثة. ووُضع عدد من الكتب التي ترشد الطلبة إلى خطوط وعناصر البحث العلمي. ولكن ما كتب في منهج البحث التاريخي ـ وهو قليل ـ لا يعدو في أكثره تلخيصات عن كتابات غربية، وبتباين بين مصطلح الحديث ومنهج بحث التاريخ الحديث.

وإذا كان تقييم المصادر الأولية العربية ونقدها يحتاج إلى نهج خاص، فإن عناصر الأسلوب الأخرى يمكن الإفادة منها بشكل معقول في البحث.

إن أساليب البحث تتمثل بالدرجة الأولى في التاليف الجامعية، وفي رسائل الدراسات العليا، وفي بعض مؤلفات الأساتذة والمختصين. ولكن أساليب الكتابة الموروثة ما تزال تؤثر في الكتابة التاريخية، وخاصة لدى كتّاب لم يتدربوا حديثاً في البحث التاريخي.

---

(١٩) مثل: جوزف هوروفتس، **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة حسين نصار (القاهرة: البابي، ١٩٤٦)؛ فرانز روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، وداود صموئيل مارغوليوث، **دراسات عن المؤرخين العرب**، ترجمة حسين نصار (بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٠]).

وتوجد دعوة واسعة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي، وتأتي من جهات متباينة تجمعها هذه الدعوة، فالشكوى قائمة أن تاريخ العرب ككل لم يكتب لحد الان، وإنما كتبت أجزاء أو صفحات منه. والكثير مما كتب يشكو من الهوى أو من ضعف المنهج. وهناك نقد وشكوك ـ بأساس وبدونه ـ في الاستشراق وآثاره في الكتابة. ويمكن الإشارة إلى تباين خلفيات الكتاب ثقافياً، وإلى اختلافهم من حيث الإعداد للبحث التاريخي أو غياب ذلك. مما يؤدي أحياناً إلى شيء من البلبلة أو الارتباك. ويبدو أن ظروف البلاد العربية في الستينيات والسبعينيات لها أثر في الدعوة إلى إعادة دراسة التاريخ بصورة موضوعية والتخلي عن النظرة الرومانسية. بينما يريد البعض من التاريخ أن يكون عوناً على بناء المستقبل، وأن يتحرّر الفرد من أن يكون التاريخ عبئاً وعامل تأخير، وأن يعاد بحثه وفق هذا المفهوم، ويبدو الاتجاه هنا نحو نظرة نقدية تحليلية للتاريخ.

ويبيّن البعض أن المطلوب ليس إعادة كتابة للتاريخ بل كتابته برؤية جديدة، أو قراءة جديدة. وهكذا نسمع دعوة إلى رؤية قومية للتاريخ العربي، ومثلها دعوة إلى وجهة إسلامية في كتابة التاريخ.

وتمثل المحاولات في هذا الصدد ـ مؤسسية أو غير ذلك ـ في وضع مخطط للتاريخ العربي، وفي الاتجاه إلى الكتابة بمنهج علمي موضوعي وبروح عربية، وبالتوسع في النواحي الحضارية.

ولن نتطرق هنا إلى اتجاه آخر نحو إعادة كتابة التاريخ قطر من الأقطار، رغم أنه أُنجز في عدد من البلاد العربية، ورغم التفاته بشكل ما إلى الموضوعية، إذ سبقت الإشارة إليه.

إننا لم نفلح في تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي، أو فكرة تاريخية توضح طبيعة واتجاهات التحول في هذا التاريخ. والدراسات فيه تجزيئية ولم تظهر محاولات جادة لدراسة التاريخ العربي ولتبيّن خطوطه الكبيرة.

ونحن نشكو من تجزئة التاريخ على نسق آخر، اقتصادي، اجتماعي، سياسي، ثقافي. . . إلخ. وهذا طبيعي ويرد لتحقيق العمق في البحث. ولكن جوانب حياة المجتمعات متشابكة يؤثر بعضها في بعض، وهذا يتطلب دراسة التاريخ من نواحيه المختلفة في نسيج واحد لتكوين صورة متكاملة لهذا التاريخ، ولفهمه في واقع الحياة. وهناك وعي بهذا الاتجاه ومحاولات أولية فيه.

وفي إطار الكليات، يلاحظ أننا لم نتوصل إلى تقسيمات مقبولة لحقب وفترات التاريخ العربي، ولم نضع أسساً واضحة لتحديدها، وإنما أخذنا بتقسيمات غربية صادرة عن فهم طبيعة التاريخ الغربي، وهذه حالة لم تعد مقبولة في نطاق البحث التاريخي. ومن ناحية ثانية يشيع الأسلوب الموروث في التقسيمات الفرعية على الأسر الحاكمة، وقد يبدو هذا مفهوماً أو منطقياً بالنسبة إلى بعض الدول الكبرى، ولكنه يفضي إلى كثير من الارتباك في الغالب. فالأحداث السياسية لا تكون بذاتها مؤشرات راسخة أو وافية، بل إن التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية أكثر دلالة وأعمق، كما أنها أبعد أثراً في حياة المجتمعات.

وقد جرت محاولات للتحقيب تلاحظ عناصر الاستمرار والتغيير في تاريخ العرب، من جغرافية (البيئة والمناخ)، وبشرية، وفكرية أيديولوجية (الإسلام)، واقتصادية (طرق التجارة)، ولغوية ثقافية، إضافة إلى تبدلات سياسية كبرى، وبالتالي تحديد حقب كبرى تشمل كل منها عدة فترات.

الفصل الثاني عشر

فتـرات التاريـخ العربـي: نظـرة شاملـة(*)

(*) نشر هذا البحث في: **أبحاث ودراسات في التاريخ العربي: مهداة إلى ذكرى الدكتور مصطفى الحياري** (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، ٢٠٠١).

اتجه الاهتمام إلى التاريخ العربي في الفترة الأخيرة، واتسعت مجالات البحث فيه، وخاصة بعد ظهور دعوات لإعادة كتابته ولتأكيد على النواحي الحضارية منه.

وقيل الكثير عن إعادة كتابة التاريخ وعن موجبات الإعادة، ولكن إطاره العام وتقسيمه إلى فترات لم تكن موضع نظر جاد.

والتقسيم إلى فترات لا يقتصر على مشكلة الوقت، وهي مسألة مفهومة، بل هو أمر يتصل بطبيعة الحركة التاريخية وقيام أوضاع وظروف تشعر بالانتقال من حالة إلى أخرى، كما أنه يتصل بمفهوم التاريخ والنظرة إليه لدى الباحثين.

إننا بحاجة إلى تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي، توضح طبيعة واتجاهات التطور أو التحول فيه. ومثل هذا الاتجاه قد يساعد على وضع فلسفة لهذا التاريخ ما نزال نفتقر إليها أو تبين فكرة (أو أفكار أساسية) تتخلله.

ولكننا لم نتوصل إلى أسس واضحة لتحديد فترات أو عصور التاريخ العربي. وأي تاريخ؟ هل هو التاريخ السياسي أساساً، أو تاريخ الحضارة، أو قوى الحتمية التاريخية على تنوع الاجتهاد في القوى الموجبة لذلك، أو هو النظرة الشاملة إلى حياة الإنسان في المجتمع بجوانبها المختلفة؟

ومهما كان الأساس الذي يتخذ، فالمفروض أن يستند إلى دراسات تفصيلية معمقة، وبالتالي أن يكون قائماً على طبيعة التاريخ العربي ومكوناته عبر العصور.

وقد اتخذ العرب صوراً من التقسيم إلى فترات، أبرزها اعتبار ظهور الإسلام حدثاً فاصلاً بين فترتين في التاريخ، فترة ما قبل الإسلام، والفترة الإسلامية. وإذا كانت الفترة الأولى تشمل الأمم المختلفة المعروفة أو بعضها، فإن التاريخ بعد ظهور الإسلام يتجه إلى الأمة الإسلامية أصلاً.

وفي هذا الإطار العام نجد تفاصيل أخرى تتصل بالتحديد في الإسلام. إذ تأتي الكتابات على أساس توالي الأسر والدول في إطار من توالي السنين أو بدونه،

وقد يكتب التاريخ على أساس توالي الأجيال كما في كتب **الطبقات والأنساب**.

ويمكن الإشارة إلى من كتب تاريخ الحضارة الإسلامية، مثل المسعودي، وبخاصة ابن خلدون في دراسته لنشوء المجتمعات والدول وتطورها، بوضع مقياس بالأجيال في دورات تكرر نفسها.

فهو يورد تحديداً لمراحل الحسب في أربعة أجيال، من بناء المجد إلى ضياع الحسب في حوالى ١٢٠ سنة، وهذا ما يراه في الملوك أيضاً، كما يلاحظ ثلاثة أطوار في قيام الدول وانحلالها، حسب تحول العصبية، وهذه الأطوار توازي مراحل الحسب.

وفي الفترة الحديثة أخذنا في التاريخ العربي بتقسيمات غربية للتاريخ تصدر عن فهم أو آخر لطبيعة التاريخ الأوروبي وتقوم على فرضية أن التاريخ كله يتركز في تاريخ أوروبا، وأن تاريخ أوروبا هو تاريخ العالم. ولكن هذه النظرة اهتزت منذ أواسط القرن العشرين نتيجة التطور في فهم طبيعة التاريخ والبحث التاريخي ونتيجة التحولات العالمية الهامة مثل الحركات القومية والوطنية في آسيا وأفريقيا خاصة.

وهكذا نجد التقسيم الغربي المألوف إلى تاريخ قديم ووسيط وحديث، ثم معاصر (وهذا التقسيم إلى ثلاثة عصور عرف ابتداء في النصف الأول للقرن السابع عشر وكان يتصل بتاريخ الكنيسة: فترة قديمة إلى أوغسطين، وعصر وسيط إلى لوثر، وعصر جديد من لوثر (Voetius) ١٥٨٨ ـ ١٦٧٦). ونقلت هذه الفكرة إلى التاريخ العالمي في أواخر القرن السابع عشر واقترن ذلك باسم (Cellarius). ومع أنه تعرض للنقد والتجريح إلا أنه وجد مناسباً ولم يغير لأنه صار مألوفاً ولكثرة الدراسات في هذا الإطار.

ووجدت تقسيمات أخرى، مثل المراحل الخمس في الفكر الماركسي بين الشيوعية البدائية، ومرحلة الرقيق، ثم الإقطاع، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية.

وفي مناقشة التقسيمات هذه في الأربعينات من قبل المؤرخين السوفيات، لم يجزم بنتائج محددة. فالإطار العام لماركس وأنغلز بقي، ولكن المشاكل بقيت قائمة في الفترات التفصيلية. ومن النتائج:

١) أن أية محاولة لتقسيم التاريخ بموجب مقاييس موحدة ومقبولة عالمياً لن تؤدي إلى نتائج إيجابية.

٢) عدم ربط الفترات التاريخية كلياً بعوامل اقتصادية وأنه بعد تقييم موضوعي وعميق لكل الأحداث في حياة شعب ما يمكننا أن نستنتج نتائج عامة يمكن معها وضع تقسيمات للفترات التاريخية.

ويمكن الإشارة إلى تقسيمات أخرى، مثل تقسيم شبنغلر للتاريخ إلى ثماني ثقافات، وتوينبي إلى ٢١ مدنية، وكل من هذه تمر بمراحل (ولادة، نمو، هرم، موت)، وهي حتمية لدى شبنغلر، ومع تحفظات وبدائل عند توينبي.

ويعطي البعض أهمية أكبر للحركات منها للأفعال في التاريخ، ويؤكد أهمية الحركة الدائبة للبشر، وهكذا ظهرت نظرية الأجيال، أو فكرة الأجيال البشرية يعقب بعضها بعضاً بدل الفترات. وكل ثلاثة أجيال (الجيل ٣٠ سنة) تغطي حوالى القرن. ولكن هذه لم تجد الشيوع أو القبول العام.

إننا بحاجة إلى وضع أسس للتحديد إلى فترات في التاريخ العربي تصدر عن طبيعة هذا التاريخ وتطوره.

وهذا لا يعني تمثيل هذا التاريخ وكأنه تعاقب فترات منفصلة، بل يراد الانتباه إلى التحولات الكبرى فيه دون إغفال الاستمرار. ففي التاريخ العربي استمرارية تشعر بوجود عناصر دائمة التأثير أو مكونات قادرة على تجاوز الاضطرابات والتغييرات السياسية.

ـ ويلاحظ أن الحضارة الإسلامية تكون وحدة شاملة، ولكنها في الوقت نفسه غنية بالتنوع الحاصل فيها ـ نتيجة التراث المحلي خاصة ـ، حية بالتطور الذي شهدته عبر الفترات وفي مختلف البيئات. وينتظر أن تعطي الفترات صورة شاملة لهذه الحضارة عبر مراحلها التاريخية من جهة، وفي إطارها الجغرافي من جهة أخرى، ليتبين التطور والتحول في إطار الاستمرارية.

وقبل النظر في تحديد فترات التاريخ العربي، يحسن النظر ابتداء إلى عناصر الاتصال والاستمرار فيه عبر العصور.

ـ ويمكن الابتداء بالعناصر الجغرافية، وأثرها المستمر، وهنا يلاحظ ابتداء موقع الجزيرة العربية الجغرافي بين الشرق الأقصى من جهة وحوض البحر الأبيض المتوسط من جهة أخرى. فهي على طرق التجارة الدولية بين هذين العالمين، مما كان له أهمية بالغة في حياة المجتمعات العربية وفي رخائها الاقتصادي عبر العصور. فقد كان للعرب دور الوساطة والمشاركة في التجارة الدولية منذ

أقدم العصور، كما كان للتجارة أثرها الكبير في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للبلاد العربية. وكانت تتخلل الجزيرة امتدادات للطرق التجارية بين الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط في جانب، وبين اليمن وبلاد الشام ومصر في جانب اخر، وكان توقف التجارة في طريق أو آخر من هذين الطريقين يفضي إلى قلق وآثار سلبية بين القبائل والمجتمعات التي يمر بها، ليتطور إلى هياج القبلية.

وكان لسيطرة الغرب على هذه الطرق البحرية منذ القرن السادس عشر أثر بالغ أحوال البلاد العربية، إذ أدى إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية وإلى الاقتصار على الزراعة وشيوع اقتصاد الكفاف. وبعد ذلك بقي للموقع الجغرافي الوسط أهميته الاستراتيجية وأثره الكبير في مصير البلاد العربية وأوضاعها، وهذا واضح من متابعة الصلات بين البلاد العربية والقوى الكبرى في المنطقة في العصور القديمة والوسيطة، وكما هو واضح في الصلات بين العرب والغرب في القرون الأخيرة.

إن وجود البوادي بجوار الأراضي الزراعية في المشرق العربي، ثم في المغرب العربي بعد انتشار العرب إليه كان له أثره في التقابل المستمر بين البدو والزراع من جهة، وفي الهجرة المستمرة من البوادي إلى السهول الزراعية، هذا مع ما لهذه الظاهرة من آثار في القيم وفي النواحي الاجتماعية، إضافة إلى النواحي الاقتصادية والإنتاج. وكان لهذا دوره في رفد الأراضي المجاورة بالبشر وفي المحافظة على عروبتها.

ويمكن الإشارة إلى جوانب أخرى أكثر دواماً. فيلاحظ وجود اللغة العربية وكونها رابطة عامة مستمرة ووعاء الثقافة والإرث المشترك. لقد كانت هناك لغات أو لهجات في الجزيرة (ثم في البلاد) العربية في فترات مختلفة. ولكن تكونت لغة أدبية عامة قبل الإسلام نراها في الشعر العربي وفي الأمثال. ثم وجدت قاعدة دائمة في لغة القرآن مكنتها من الصمود وأكسبتها حرمة كبيرة.

وكانت العربية لغة دار الإسلام ولغة الثقافة الإسلامية لثلاثة قرون أو يزيد حتى بدأت لغات إسلامية أخرى بالظهور، وهي الفارسية أولاً ثم التركية بعد قرون. ولكن العربية بقيت لغة الثقافة العربية والرابطة بين العرب، كما بقيت لغة الدراسات الإسلامية.

ـ وظهر الإسلام وكان أثره واسعاً وباقياً. فقد حمل العرب رسالته في عصره الأول، وهذا أعطى تاريخ تلك الفترة معنى خاصاً لهم، وحافزاً للنهضة في العصور التالية. وبالإسلام كان توحيد العرب لأول مرة في التاريخ فخرجوا في

الفتوح وانتشروا في البلاد، وتحت رايته تكونت الدولة العربية الإسلامية الكبرى. وكان القرآن والسنة النبوية (وكلاهما بالعربية) أساس العلوم والدراسات الإسلامية ومنطلق الثقافة الإسلامية، كما كانا معيناً لحركات الإصلاح والتجديد في التاريخ وفي العصر الحديث.

ومن ناحية ثانية جاءت الشريعة الإسلامية لتصبح عامل وحدة بين الشعوب الإسلامية بما فيها العرب، وأعطت هذه الشعوب قيماً واحدة وإطاراً واحداً وكانت دوماً عامل اتصال واستمرار.

وتكونت الثقافة العربية الإسلامية، وقاعدتها العلوم الإسلامية، وعلوم العربية التي استوعبت تراث العرب الثقافي قبل الإسلام، وساهم في تكوينها العرب والمستعربة، وصارت التراث الحي المتصل للأمة العربية وقاعدة الأصالة فيها، وبقيت عنصر استمرار واتصال في تاريخ العرب.

وإذا كان ما ذكر يعطي فكرة عن عناصر الاتصال والاستمرار في التاريخ العربي، فيمكن النظر إلى عوامل وجوانب أخرى تتصل بالتحولات في التاريخ العربي وتساعد على وضع مؤشرات لتقسيمه إلى فترات.

وقد اعتمدنا النظر إلى الأحداث السياسية الكبرى، مثل قيام وسقوط الأسر الحاكمة والدول مؤشرات للفترات، وهي على أهميتها قد تكون محدودة الأثر، وقد تكون نتيجة تغييرات أو تحولات أخرى. وقد نجد مؤشرات رئيسية في العناصر الجغرافية والبشرية والحضارية فهي أكثر دواماً واستمراراً، والتبدلات فيها أكثر دلالة وعمقاً.

ويتأكد هذا الاتجاه إذا نظرنا إلى المشرق والمغرب العربي في آن واحد لملاحظة الخطوط الرئيسة لتطور التاريخ العربي.

وإذا رسمنا الفترات الكبرى للتاريخ العربي أمكن ملاحظة فترات فرعية داخلها زيادة في تتبع التطورات.

كان ظهور الإسلام الحدث الأكبر في تاريخ العرب، وكان فاصلاً بذاته وبما رافقه من تحولات، وقد اصطلح كافة المؤرخين العرب على تقسيم تاريخ العرب إلى ما قبل الإسلام وما بعده.

ولست بصدد مناقشة تاريخ العرب قبل الإسلام وتكفي ملاحظة عابرة. فيمكن الإشارة إلى الدول الكبرى التي كونتها الشعوب (العربية) التي خرجت من

الجزيرة إلى الهلال الخصيب وإلى الحضارات التي كونوها بين الألف الرابع والألف الأول ق. م.

ويمكن الإشارة بعد ذلك إلى فترتين في تاريخ العرب قبل الإسلام: الجاهلية الأولى: ولعلها تبدأ بكيانات بلاد العرب الجنوبية منذ أواخر الألف الثاني ق. م. وتنتهي بنهاية الدولة التدمرية في أواخر القرن الثالث الميلادي. وهي فترة قامت الكيانات فيها على التجارة الدولية خاصة.

والجاهلية المتأخرة: وتمتد من نهاية الثالث للميلاد حتى ظهور الإسلام. وهي فترة ظهور الكيانات الحاجزة على أطراف الدول الثلاث، الساسانية والبيزنطية والحميرية وارتفاع موجة القبلية.

ويلاحظ في تحديد تاريخ العرب قبل الإسلام بعض المؤشرات أو العناصر وبخاصة:

١ ـ طبيعة الجزيرة العربية وما يتوفر لمناطقها من مياه: من الأمطار والينابيع والأنهار والآبار والوديان، وأثر ذلك في نمط الحياة فيها. إن أثر الطبيعة يكون على أشده في الفترات الأولى من الحضارة.

وفي الجزيرة يلاحظ غلبة البوادي والسهوب والصحارى في الوسط، والأراضي الزراعية إلى الشمال والجنوب، وترتب على ذلك قيام مجتمعات مستقرة في الأراضي الزراعية ونشاط البداوة في البوادي وحول الوديان. ويلاحظ تكاثر البدو باستمرار، في بيئة محدودة الإمكانيات للعيش، وبالتالي ضغط البداوة المستمر على المناطق الزراعية وفيضان البوادي بشرياً عبر العصور إلى السهول شمال الجزيرة بالدرجة الأولى، وما ترتب على ذلك من آثار بشرية وحضارية.

٢ ـ موقع الجزيرة العربية الجغرافي على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى من جهة والبحر المتوسط وأفريقية الشرقية من جهة أخرى، وقد لعب العرب دوراً كبيراً في التجارة، وقامت كياناتهم لحد كبير عليها، وتمثل ذلك في الدول العربية الجنوبية المتمدنة، وفي كيانات مدن مثل البتراء والحضر وتدمر، وأخيراً مكة.

٣ ـ ومع ظواهر التجزئة، سياسية وقبلية، إضافة إلى تعدد اللهجات، يمكن الإشارة إلى بوادر عامة لها أهميتها مثل ظهور لغة أدبية مشتركة، وقدر مشترك من التراث الثقافي يتمثل أساساً في الشعر والأمثال، والشعور المبهم بأنساب مشتركة.

بعد ظهور الإسلام وما رافقه من تطورات وتحولات، يمكن تحديد الحقب التالية:

أولاً: بين ظهور الإسلام والقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

ثانياً: بين القرن الخامس/الحادي عشر، والقرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي.

ثالثاً: بين القرن العاشر/السادس عشر، والقرن الرابع عشر الهجري/العشرون الميلادي.

ومتى حددنا مؤشرات/عناصر كل فترة كبرى، يمكن الإشارة بعدها إلى الفترات الفرعية في إطار كل منها.

• الحقبة الأولى: بين ظهور الإسلام/مطلع القرن السابع الميلادي، والقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي

هذه الحقبة تحددها العناصر التالية:

١ ـ أدت الفتوحات الإسلامية إلى إزالة الحدود وإلى فتح أبواب السهول والأراضي الزراعية إلى الشمال والغرب أمام البدو، وإلى إنهاء الصراع التاريخي بين البدو والفلاحين (لفترة تتجاوز القرنين). إضافة إلى توفير الأمن لأهل الريف، وبالتالي توسيع نطاق الزراعة في الهلال الخصيب على حساب البادية (بارتفاع إمكانيات المجموعات العربية الغنية والحاكمة).

٢ ـ توحيد العرب بالإسلام في دولة واحدة، ثم انتشارهم في آسيا وأفريقية، وقيام حركة تمصير تتناسب وحركة الهجرة واستقرار العرب في الأمصار.

وتلا ذلك بعدئذ انتشار العربية والتعريب نتيجة عوامل وتطورات، منها انتشار الإسلام وتكوين مجتمعات ومراكز عربية، ثم انتشار العرب إلى الأرياف منذ أواخر القرن الأول الهجري. وهذه التطورات رافقها تطور اجتماعي وثقافي، وانتهت بتأكيد العربية (لا النسب) رابطة مشتركة بين العرب، وعزز ذلك تكوين الثقافة العربية، فكان تكوين الأمة العربية المستنتدة إلى اللغة في التاريخ لتتحدد مواطنها أو رقعتها الأرضية التي نراها.

٣ ـ وهذه حقبة تكوين الثقافة العربية الإسلامية بعناصرها الرئيسية: الدراسات الإسلامية، والدراسات العربية، وبعدها نقل علوم الأوائل وتطويرها،

وبلغت أوج ازدهارها في هذه الفترة. وكانت العربية لغة هذه الثقافة (وحدها لثلاثة قرون، حتى بدأت الفارسية في الظهور لغة أدب وثقافة في إيران، ولكن العربية كانت ما تزال السائدة والمهيمنة لغة للثقافة).

٤ ـ وكانت حقبة تركز الحياة الحضرية، وحقبة ازدهار المدن وتوسع الحياة المدنية.

وكان التعليم مفتوحاً في هذه الفترة، ومع أن الدولة عززته أحياناً إلاّ أنه كان في الأساس شعبياً وتمثل في الكتاتيب ثم في الجوامع ودور العلم والمكتبات والخوانق والربط.

٥ ـ أدخلت طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والبحر الأبيض في نطاق سيادة الدولة الإسلامية، ونشطت حركة التجارة في دار الإسلام، لتصبح (في العصر العباسي) أبرز جوانب النشاط الاقتصادي فيها.

ورافق ازدهار التجارة نشاط المؤسسات المالية والصيرفية، وسيادة الاقتصاد النقدي، هذا وأصبح الدينار الإسلامي عملة دولية معتمدة في التجارة العالمية.

وكان للتجارة أثر في تطور الزراعة وتوسعها، كما أن نشاط المسلمين فيها أدى إلى إحداث ثورة زراعية بنقل مزروعات جديدة كثيرة ونشرها في أرجاء العالم الإسلامي.

وإذا أردنا تسمية لهذه الفترة فهي فترة الإبداع الكلاسيكية للحضارة/ الثقافة العربية الإسلامية. ويمكن ملاحظة ثلاث فترات فرعية في نطاق الحقبة الكبرى:

١ ـ فترة صدر الإسلام (حتى أواسط القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) تتميز فيها فترة الرسالة (نزول القرآن، وكان الحديث والسنة النبوية وتكوين الأمة)، ويليها عصر الراشدين ثم العصر الأموي.

هذه فترة تكوين الدولة الإسلامية الأولى، وهي فترة توجيه الأمة للجهاد، وفيها كان خروج القبائل في الفتوح، وتوالي الهجرة بعدها، والتمصير، وتنظيم المقاتلة استناداً إلى القبائل.

وهي فترة وضعت فيها أسس الثقافة العربية الإسلامية، وبدأت فيها المدارس الفكرية (فقه، تاريخ، حديث)، وفيها رسمت أصول النظم والضرائب.

وبعد هذا فهي فترة صراع بين المفاهيم القبلية والمبادئ الإسلامية في الحياة العامة.

٢ ـ يمثل مجيء العباسيين بداية مرحلة تاريخية، فيها اتصال مع الفترة السابقة، مع ظهور تطورات جديدة تعطيها طابعاً خاصاً، وتمتد هذه المرحلة إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

فيها توسعت المدن وبرز دور العامة، ويلاحظ فيها التطور الاجتماعي الاقتصادي الواسع، ونشاط التجارة وازدهار المؤسسات الصيرفية.

وأحدثت الوزارة وتطورت لغايتها، وبرز دور الكتاب في الإدارة وفي الحياة الثقافية.

وتطورت المدارس الفقهية لتفضي إلى ظهور المذاهب الفقهية، ونشطت حركة الترجمة لنقل علوم الأوائل، ثم تطورها.

ووضعت مجموعات الحديث المعتمدة (كتب الصحاح)، كما كانت هذه فترة التكوين للثقافة العربية.

وفيها كان تأكيد القاعدة الإسلامية للدولة، وأنشئت بغداد عاصمة إسلامية، وكان اشتراك الفرس مع العرب في الإدارة وفي الجيش في إطار إسلامي.

ـ وكان التخلي عن فكرة الجيش القائم على القبائل، والاتجاه لإحداث جيش نظامي، بدأ بإحداث فرق خراسانية وعربية في إطار التعاون بين العرب والفرس في الدولة.

وتعثرت المحاولة بعد أقل من قرن ليتجه العباسيون إلى استخدام الأتراك والتوسع في ذلك مما أفضى إلى سيطرتهم في الجيش وتسلطهم في الدولة، (منذ الثلث الثاني للقرن الثالث/التاسع)، فكان لذلك أثره في ضعف الدولة، (فكانت الوزارة بين صعود وهبوط، علماً بأنها بلغت أوجها من التطور في هذه الفترة)، وضعفت المؤسسات الإدارية.

وشهدت الفترة ظهور الإمارات الإيرانية في المشرق (الطاهرية، الصفارية، السامانية)، وإمارات أخرى في الشام والجزيرة ومصر (الحمدانية، الطولونية، الأخشيدية)، وإمارات في المغرب (الأغالبة في أفريقية) إضافة إلى إمارات خارجية مثل الرستمية في تاهرت، وعلوية مثل الأدارسة. هذا إلى قيام الإمارة الأموية في الأندلس، وإمارات في الجزيرة العربية (في عُمان واليمن والأحساء، وأخيراً الحجاز).

ـ وقامت في هذه الفترة حركات اجتماعية خطيرة هزت بلاد الخلافة مثل

ثورة الزنج (٢٥٥ ـ ٢٧٠هـ) وحركات القرامطة في السواد وبادية الشام واليمن وتكوين دولتهم في البحرين. هذا إلى نجاح الحركة الإسماعيلية في شمال أفريقية وقيام الدولة الفاطمية ابتداءً هناك، ومثلت هذه الحركات تحدياً خطيراً للخلافة، وكشفت عن ضعفها الذي بان في تقلص أراضيها.

ـ ومع أن الخلافة انتعشت لفترة (كما يتبين من أنهاء ثورة الزنج، وضرب القرامطة في السواد وبادية الشام، وفي استعادة السيطرة على الجيش)، فإن المشاكل المالية وعدم كفاية مؤسسات الدولة لمواجهة التطورات والمتطلبات المتغيرة فيها أدت إلى صعود الجيش مجدداً، وإلى توليه زمام السلطة بقيادة أمير الأمراء، وسلب الخليفة سلطاته لينتهي الوضع بالغزو البويهي (٣٣٤هـ) وما تلاه من تغيير كبير في مؤسسة الخلافة.

ـ وفي الفترة التالية كان انقسام دار الإسلام ولاءً وواقعاً، فهناك الخلافة العباسية التي تسلط عليها البويهيون (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ/ ٩٤٦ ـ ١٠٥٥م)، وقيام الخلافة الفاطمية في مصر (بعد شمال أفريقية) (٢٩٧ـ ٥٦٧هـ/ ٩٠٩ ـ ١١٧١م)، وقيام الخلافة الأموية في قرطبة (٣١٧ ـ ٤٢٧هـ/ ٩٢٩ ـ ١٠٣٦هـ). وهكذا شهدت دار الإسلام لأول مرة قيام ثلاثة خلفاء في ان واحد.

ولئن اتسعت الملكيات الكبيرة في الفترة السابقة، فإن الإقطاع العسكري ظهر في العراق في هذه الفترة على يد البويهيين ليشيع بعدئذ.

وحصلت تطورات اقتصادية أخرى أهمها نشاط التجارة الدولية باتجاه مصر الفاطمية نتيجة الاستقرار وتشجيع الدولة، يقابل ذلك ضعف دور التجارة في العراق وتراجع المؤسسات المالية فيه.

وينتظر في هذه الفترة حصول تطور في المؤسسات الإدارية في مصر والأندلس لتلائم متطلبات الخلافة، وازدهار الثقافة ومؤسساتها فيهما، ومساهمة الأندلس في الثقافة العربية الإسلامية واتخاذها طابعها المميز هناك.

• الحقبة الثانية الكبرى: بين القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، والقرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي

ويحدد هذه الحقبة المؤشرات التالية:

١ ـ قيام موجتين كبيرتين للبداوة أثرتا في الأوضاع البشرية والحياة الاقتصادية في البلاد العربية، وهما الموجة السلجوقية من الشرق إلى العراق والشام، والهجرة

الهلالية من الجزيرة العربية ثم مصر إلى المغرب. وترتب على الأولى هيمنة الأتراك السلاجقة في البلاد الإسلامية في المشرق، وترتب على الثانية آثار بعيدة في المغرب العربي، وبخاصة امتداد التعريب هناك إلى الأرياف، هذا إلى تحرك القبائل البربرية في المغرب، وهي بدوية، وإحداث دول بربرية كبرى.

٢ ـ الاتجاه من الاقتصاد النقدي إلى الاقتصاد الزراعي، وإلى الاعتماد الأساسي على الأرض، وأبرز مظاهر ذلك توسع الاقتصاد العسكري وشيوعه في العراق والشام، وأخيراً مصر.

٣ ـ استمرار دور البلاد العربية في التجارة الدولية، مع تحول النشاط التجاري من جهة الخليج إلى جهة البحر الأحمر وشرق أفريقية، وتوزع الإشراف على طرق التجارة الدولية.

ـ وفي هذه الفترة واجهت دار الإسلام التحديات والغزو من الخارج، الصليبيون من الغرب في بلاد الشام والأندلس، والمغول من الشرق، مما أفضى إلى ردود فعل ومواجهة.

ويمكن تبين مرحلتين في هذه الفترة:

ـ الأولى وتمتد حوالى قرنين (إلى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، ومن ظواهرها قيام سلطنة السلاجقة في المشرق، واكتساح الهلالية لجانب كبير من الشمال الأفريقي، وتأسيس دولة المرابطين، ثم دولة الموحدين استناداً إلى البربر في المغرب.

ويمكن القول إنه منذ أيام السلاجقة كان المستولون على الحكم في الشرق الإسلامي جميعهم تقريباً من أصل تركي، كما أصبحت السلطنة المؤسسة السياسية التي تحكم دار الإسلام.

دخل الأتراك من أيام المعتصم كمماليك، وكان لهم دور في الخلافة ودخلت جماعات أخرى، انفصلت عن شعبها، في إطار المجتمع الإسلامي. ولكن الانسياح التركي الواسع إلى البلاد الإسلامية بدأ بالسلاجقة وأحدث تغييراً عميقاً في مشرق دار الإسلام.

احتلت حشود السلاجقة إيران بأجمعها بعد الانتصار على الغزنويين (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)، ثم دخل السلطان طغرل بك بغداد (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) بدعوة من الخليفة القائم وأنهى الكيان البويهي، وبذلك قام شكل من الوحدة السياسية في

أراضي الخلافة في المشرق (وهو ما فقد منذ أواخر القرن الثالث الهجري)، وإن لم يعنِ ذلك للخلافة إلا سلطة أدبية.

وتأثر السلاجقة في إسلامهم بالغزاة على التخوم الشرقية لدار الإسلام وجذبتهم فكرة الجهاد، ومجاله واضح على الحدود البيزنطية وجهة القفقاس. وأثارت غارات التركمان على آسيا الصغرى البيزنطيين فهاجموا ألب أرسلان (ابن أخي طغرل بك وخليفته)، وكانت النتيجة نصراً مؤزراً للسلاجقة في ملاذكرد (٤٦٣ هـ/ ١٠٧١م) التي فتحت آسيا الصغرى لتغلغل الأتراك في حركة تدريجية كانت لها نتائج بعيدة.

وهذه المعركة واستنجاد الإمبراطور البيزنطي بالغرب كانت أساساً في دفع المسيحيين في الغرب إلى الاتجاه شرقاً وبدأت فترة الحروب الصليبية.

وتشكلت إمارة سلجوقية في آسيا الصغرى (سليمان بن قتلمش ٤٦٩هـ/ ١٠٧٧م) عاصمتها نيقية، وصارت هذه البداية فيما بعد القاعدة التي انطلقت منها إمارة الغزاة التي أنشأت الدولة العثمانية.

وفي خلال سنوات قليلة أخذ السلاجقة جلّ بلاد الشام من الأمراء المحليين ومن الفاطميين. وفي أواخر القرن الخامس الهجري ـ بعد وفاة ملكشاه (٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م) بدأت التجزئة وانقسام السلطنة السلجوقية إلى سلسلة دول وإمارات، وظهر نظام الأتابكية، ولعله تقليد تركي قديم عرفته بعض القبائل.

وفي أواسط القرن كانت الموجة الهلالية. أخذ الهلاليون برقة واندفعوا في أفريقية وهزموا بني زيري (٤٤٣هـ/ ١٠٥٢م) وغمرت الموجة تونس وانتشرت غرباً إلى وادي الساحل وأثرت في الوضع الديموغرافي، وكان لها أثر كبير في تعريب المغرب خاصة في الريف والبسائط.

ـ وقام المرابطون (٤٤٨ ـ ٥٤٢هـ/ ١٠٥٦ ـ ١١٤٧م) نتيجة دعوة دينية (ابن ياسين المالكي) بين البربر الرحل (صنهاجة) على التخوم الممتدة من موريتانيا إلى السنغال والنيجر، ونمت الحركة واتجهت إلى الجهاد، وتمكنت في الربع الثالث من القرن الحادي عشر الميلادي من توحيد المغرب الأقصى بكامله والمغرب الأوسط بل وضم المرابطون الأندلس، وهذه أول دولة بربرية إسلامية تظهر في شمال أفريقية.

وتلتها دولة الموحدين (٥١٥ ـ ٦٦٧هـ/ ١١٢١ ـ ١٢٦٨م) التي قامت بين البربر الرحل على دعوة إصلاحية (لابن تومرت)، وتمكنت من توحيد الشمال

الأفريقي من تونس إلى المغرب الأقصى لأول مرة منذ الفتح، وتوسعت إلى الأندلس.

وفي هذه الفترة كان الغزو الإفرنجي (الصليبي)، وجاءت الحملة الأولى إلى بلاد الشام لتحتل أنطاكية ثم القدس (٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م)، وذلك في فترة ضعف الفاطميين، وانحلال سلطة السلاجقة وانتقالها في الغالب لأتابك مستبد بالسلطة.

وجاء هؤلاء الدخلاء لا يرغبون بالاندماج في البيئة المحلية ولم يعرفوا التسامح، وتبين للناس أنهم غير البيزنطيين. ثم أخذت فكرة الجهاد تبعث من جديد واقترنت الحركة والرد في المشرق بقيادة الزنكيين أولاً (عماد الدين زنكي ـ أتابك الموصل ـ انتزع الرها من الصليبيين (٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، وابنه نور الدين ٥٦٩هـ/ ١١٧٤م الذي رفع راية الجهاد وضم دمشق ورد الحملة الثانية، ونجح في إنهاء وضع الفاطميين على يد مبعوثه صلاح الدين، ثم صلاح الدين الذي قاد الجهاد إلى نصر حطين (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) واستعادة بيت المقدس وجلّ الساحل.

وعلى الحدود الأندلسية قامت حركة الغزو الإسباني بطيئة أولاً، ثم نشطت منذ الربع الأخير للقرن الخامس الهجري. وكان الغزو دينياً لنصرة المسيحية وجناحاً غربياً للحروب الصليبية، وكان في فترة تجزئة الأندلس وظهور دول الطوائف. وجاءت حركة الرد الإسلامي في الأندلس بقيادة المرابطين أولاً، ثم الموحدين من بعدهم (٥٢٤ ـ ٦٨٨هـ/ ١١٣٠ ـ ١٢٦٨م).

شهدت بداية الفترة نهاية الخلافة الأموية في الأندلس (٤٢٢هـ/ ١٠٣١) وقيام دول الطوائف، وفيها انتهت الخلافة الفاطمية (٥٦٧هـ/ ١١٧١م) لتخلفها الدولة الأيوبية في الشام ومصر، ولتنتهي بنهاية الفترة.

وفيها فقدت الخلافة العباسية آخر ما بقي لها من كيان (رغم صحوة قصيرة على يد الناصر لدين الله ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) وإن بقي لها نفوذها الأدبي. وفيها رسخ الإقطاع العسكري وعمّ في المشرق ومصر، ورافقت ذلك تطورات في المؤسسات الإدارية لتناسب الأوضاع الجديدة.

ـ من أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فترة تبدأ بالإعصار المغولي الذي اكتسح غرب آسيا وأنهى الخلافة العباسية (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م). وكانت الخلافة تعتبر أساس الشرعية ورمز وحدة دار الإسلام، فكان القضاء عليها نهاية عهود في التاريخ الإسلامي. وصار العراق ولاية تابعة (للإيلخانيين ابتداءً) واستمر كذلك، ولم يعد له دور في التجارة بين الشرق والغرب.

وجاءت نهاية الأيوبيين في مصر (ثم الشام) في هذا الوقت لتقوم دولة المماليك (٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م).

أوقف المماليك تقدم المغول في معركة عين جالوت (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) وقد تكون أهمية المعركة عسكرياً محدودة، ولكن أثرها المعنوي كان كبيراً، وصدوا آخر هجوم مغولي في ربيع (٧٠٢هـ/ ١٣٠٣م) في مرج الصفر (قرب دمشق)، وصار الفرات الحد بين الطرفين. وبذلك حموا الحضارة الإسلامية في الشام ومصر منهم، وتحول مركز الثقافة الإسلامية نهائياً إلى مصر. هذا إلى أنهم أنهوا آخر معقل للصليبيين في عكا سنة (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م).

وكان نظام المماليك إقطاعياً، وهو امتداد للنظام السلجوقي الذي اتخذه الأيوبيون ولكنه لم يعد وراثياً، كما عنوا بتنشيط التجارة الخارجية مع الشرق الأقصى وأوروبا، مما عزز الوضع الاقتصادي أكثر سني حكمهم، وشهد عهدهم نشاطاً ثقافياً تمثل في العناية بالمدرسة وفي التأليف وبخاصة التأليف الموسوعي.

واستمر التوسع المسيحي في الأندلس، ولم يبق للمسلمين فيها إلا إمارة بني نصر في غرناطة (٦٢٩ ـ ٨٩٧هـ/ ١٢٣٠ ـ ١٤٩٢م)، وانتهى الكيان الإسلامي بنهاية الفترة.

انتهت فترة الموحدين بتقسيم شمال أفريقية إلى ثلاث ممالك، وهو وضع استمر حتى الفترة الحديثة، وهذه هي:

الحفصيون في تونس وشرق الجزائر (٦٢٧ ـ ٩٨٢هـ)، والزيانيون (بنو عبد الواد) في المغرب الأوسط (تلمسان) (٦٣١ ـ ٩٦٢هـ). وتعرض الشمال الأفريقي في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر الميلادي للغزو البرتغالي والإسباني، وهو غزو فيه روح صليبية، وتدخل العثمانيون بطلب من الأهلين عن طريق رياس البحر، وأدى ذلك إلى ظهور أوجاقات الجزائر (١٥١٦م) وتونس (١٥٧٢م) وليبيا (١٥٥١م).

- **الحقبة الثالثة: بين القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، والقرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي**

ويلاحظ في هذه الحقبة:

١ ـ سيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الهند وأوروبا، وفقدان العرب لدورهم التاريخي فيها، مما أدى إلى تدني الأحوال الاقتصادية في البلاد العربية وتأكيد العودة إلى اقتصاد الكفاف.

٢ ـ شيوع ظاهرة الإقطاع العسكري (وهو الغالب في أجزاء من شمال العراق والشام)، وغير عسكري (في مصر وعلى غرار المملوكي بإعطاء الأرض مقاطعات مع أبطال الصفة العسكرية). وأعطيت الإقطاعات لأمراء وأعيان وسباهية وشيوخ. . . إلخ، لتكون ظاهرة عامة في البلاد العربية.

ففي الدولة العثمانية أعطى الإقطاع بشكل زعامة وتيمار مقابل الخدمة العسكرية وتهيئة جند، وفي مصر ظهر نظام الالتزام في القرن السادس عشر الميلادي وفي الغالب لعسكريين، ثم انتهى في القرن الثامن عشر الميلادي ليكون طيلة الحياة، بل ويورث (مالكانه).

وفي العراق والشام كان إعطاء مقاطعات أو ولايات مقابل دفع مبلغ للسلطان وقدر محدود من الضرائب للخزينة.

٣ ـ ويمكن الإشارة إلى دخول البلاد العربية في المشرق، ثم في الشمال الأفريقي (عدا المغرب) في إطار الدولة العثمانية، لأهمية ذلك في حركة التجارة الداخلية وفي الصلات البشرية والثقافية وفي مواجهة الغزو الخارجي.

بدأت الحقبة بالغزو الغربي للشمال الأفريقي وانتهت بالغزو الغربي لمصر، ثم للمشرق العربي.

ويمكن ملاحظة فترتين فرعيتين في هذا الإطار.

الأولى: حتى القرن الثامن عشر الميلادي، وفيها بدأ الانحسار الإسلامي، وبدأ التوسع الأوروبي في الاكتشافات الجغرافية وبعدها، وفي السيطرة على خط التجارة البحري التاريخي. ودخلت البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية وصار مركز الحكم خارجها لأول مرة، وجعلت التركية اللغة الرسمية فيها لا العربية.

وقد وقفت الدولة العثمانية في وجه الغرب فترة ليست بالقصيرة وكانت مصدر تهديد له، ولكن دورها بدأ يضعف في القرن الثامن عشر الميلادي ويتراجع.

الثانية: القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلادي، وفيها بدأ التغلغل الغربي، اقتصادياً وثقافياً ثم عسكرياً باتجاه البلاد العربية، وصار يشكل تهديداً مباشراً للدولة العثمانية.

وكان الخطر الغربي وراء محاولات التحديث في الدولة العثمانية، بدأ بالجيش والتعليم إلى الإدارة والقوانين، وفي مصر زمن محمد علي وأخلافه، وفي المغرب بدأت جهود السلطان للحفاظ على البلاد في وجه خطر الغرب، وفي التحديث

خاصة منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر، وفي تونس كان الاتجاه إلى الإصلاح والتحديث وبخاصة منذ أواسط القرن.

وكان التحديث سبيلاً للحاق بالغرب من جهة، وعامل تفكك وقلق من جهة أخرى، وكان من آثاره:

- ضرب الإقطاع وتفتيت المشاع والملكيات المشتركة من الأراضي وتشجيع الملكية الفردية.

- ازدياد التبعية للاقتصاد الغربي وتراجع الصناعات الموروثة وتضاؤلها.

- إحداث ازدواجية في القوانين وفي التعليم والثقافة، وانحسار المؤسسات الموروثة نتيجة الاقتباس من الغرب وترك الموروث لحاله دون تطوير.

هذا إلى تزايد الخطر الغربي والسيطرة على أقطار البلاد العربية بالتدريج: الجزائر ١٨٣٠م، تونس ١٨٨١م، مصر ١٨٨٢م، المغرب ١٩١٢م، وليبيا ١٩١٢م هذا إضافة إلى بلاد الخليج، ثم بلاد الهلال الخصيب بعد الحرب العالمية الأولى.

وهكذا شهد النصف الأول للقرن العشرين هيمنة الغرب على البلاد العربية (وعلى جلّ ديار الإسلام)، وقيام حركات عربية وإسلامية تحريرية، وجهوداً متزايدة للتحديث في البلاد العربية، وإلى تأكيد الذات والهوية.

الفصل الثالث عشر

أبــو الفــداء وتاريخــه

ـ ١ ـ

أبو الفداء إسماعيل بن الملك الأفضل نور الدين علي بن الملك المظفر محمود ابن الملك المنصور محمد بن الملك المظفر تقي الدين عمر بن شاهنشاه أيوب، الملك المؤيد عماد الدين[١]، أمير من آل أيوب، مؤرخ وجغرافي، بأفق ثقافي واسع.

شهد أبو الفداء أفول عصر الأيوبيين ومطلع عصر المماليك، وهي فترة سبقتها تطورات حاسمة في تاريخ العالم الإسلامي. ففي أواسط القرن الخامس الهجري تعرض العالم الإسلامي لهجرتين غيرتا الكثير من معالمه، حركة السلاجقة نحو أراضي الخلافة، وحركة بني هلال نحو أفريقيا. ومع أن السلاجقة وحدوا الطرف الشرقي، إلا أنهم أصابهم الانقسام والوهن، كما أن ما وراء الفرات لم يخرج عن إطار الانقسامات.

ولم ينته القرن الخامس حتى شهد بداية فترة الغزو الصليبي، وهي إحدى فترات الصراع بين الغرب والشرق، ولم يكد الشرق العربي الإسلامي يتجاوز انقساماته ويواجه هذا الغزو ويطوي حدته حتى ابتليت البلاد العربية منذ الربع الثاني للقرن السابع الهجري بموجة أخرى هي الغزو المغولي الذي غمر النصف الشرقي من الأراضي الإسلامية ودمر الخلافة العباسية. وكان قدر سورية ومصر مواجهة هذا الغزو الذي كان خطراً حياً والذي نحس بحدته في بعض صفحات أبي الفداء.

وهكذا عاش أبو الفداء في فترة تاريخية عصيبة حقاً. فقد استمر الكفاح ضد الصليبين من ناحية، وضد هجمات المغول على الشام من ناحية أخرى، وكان لكل ذلك أثره فيه.

ومع ورود تراجم لأبي الفداء، وبعضها بقلم معاصرين مثل الأسنوي[٢] أو

(١) انظر: عماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٧)، ج ٤ ص ٤٢.

(٢) جمال الدين الأسنوي، **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد الله الجبوري، إحياء التراث الإسلامي؛ الكتاب الأول، ٢ ج (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

قريبين من فترته مثل ابن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤/ ١٣٦١)[٣] إلا أننا يهمنا أن نتبين بعض ملامح سيرته بصورة مباشرة من الإشارات التي أوردها في تاريخه، لأنها تكشف عمّا أولاه أهمية خاصة وعن تفكيره. وهي إشارات تدور حول: ١ ـ جهاده وعمله العسكري ضد الخطر المزدوج. ٢ ـ صلاته بالسلطنة المملوكية وجهوده لاستعادة إمارة حماة.

ـ ٢ ـ

ولد أبو الفداء في دمشق في جمادى الأولى سنة ٦٧٢ ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٢٧٣، حيث انتقلت عائلته آنئذ، «فإن أهلنا كانوا قد جفلوا من حماة إلى دمشق بسبب أخبار التتر»[٤].

وشارك في الأحداث في وقت مبكر، ففي سن الثانية عشرة كان بصحبة والده عند الاستيلاء على مرقب سنة ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م من الصليبيين. وقد ذكره قائلاً: «وهو أول قتال رأيته»، وتحدث عنه بحماس، «وكان يوماً مشهوراً أخذ فيه الثأر من بيت الاسبتار، ومحيت آية الليل بآية النهار»[٥].

واشترك أبو الفداء سنة ٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م، في سن السادسة عشرة، في إخراج الصليبيين من طرابلس، وكان بصحبة والده الملك الأفضل وابن عمه المظفر صاحب حماة، ووصف الحصار والقتال وصف عيان[٦].

وبعد سنتين ٦٩٠/ ١٢٩٠م خرج في حملة الملك الأشرف ابن السلطان قلاوون على عكا بصحبة والده وابن عمه، وكان آنئذ أمير عشيرة، وأعطى وصفاً حياً لمصاعب الطريق ثم لفتح المدينة[٧]. كما شارك في حملة قادها السلطان المذكور سنة ٦٩١هـ/ ١٢٩١م لفتح قلعة الروم وسجل مشاهداته وأرخ لفتحها[٨]، وفي العام التالي ٦٩٢هـ/ ١٢٩٢م أعطاه ابن عمه الملك المظفر صاحب حماة أمرة طبلخانه وأربعين فارساً[٩].

---

(٣) أبو عبد الله محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، ج ١، ص ٢٨ وما بعدها.

(٤) أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، ج ٤، ص ٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢١.

(٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣.

(٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢ ـ ٢٥.

(٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨.

وبعد سنين قلائل (سنة ٦٩٧هـ/١٢٩٨م) اشترك في حملة على أرمينيا الصغرى، بلاد سيس، بقيادة السلطان لاجين، ويقول: «هذه الغزوة من الغزوات التي حضرتها وشاهدتها من أولها إلى آخرها». ويتحدث عن نجاح الحملة وفرض الصلح على وندين ملك الأرمن بالتنازل عن الأراضي جنوب نهر جيحون. ويتخلل حديثه أخبار خاصة، منها أنه كان نصيبه في حصار حموص جاريتين ومملوكاً، كما أنه وجد نفسه مع ابن عمه الملك المظفر الذي أصابه «قليل مرض»، ولم يكن طبيبه بصحبته، «فاقتصر على ما كنت أصفه له وأعالجه به فشفاه الله تعالى»(١٠).

وأنهيت إمارة الأيوبيين في حماة سنة ٦٩٨هـ/١٢٩٨م. ويتحدث أبو الفداء عن ظروف وفاة الملك المظفر، إذ كان معه في رحلة صيد (رمي البندق)، ومرضه هو أولاً ثم مرض ابن عمه ووفاته، دون خلف كما يبدو. ويذكر حضور أخويه أسد الدين عمر وبدر الدين حسن من حلب بهذه المناسبة، كما صادف حضور الأمير صارم الدين أزبك المنصوري، «ولما اجتمع المذكورون اختلفوا فيمن يكون صاحب حماة، ولم ينتظم في ذلك حال»(١١).

ثم يتحدث عن تعيين أمير مملوكي (قراسنقر) لنيابة السلطة بحماة، وجاء الأمير ونزل بدار الملك المظفر، ورغم قيام الأسرة بـ «وظائف خدمته» فإنه «أخذ من تركة صاحب حماة ومنا أشياء كثيرة حتى أجحف بنا». ولكن إقطاعات الأسرة أبقيت لها، إذ يقول: «وجاءت المناشير بإبقاء الإقطاعات فاستمرينا على ما كان بأيدينا»(١٢)، وبقي أبو الفداء في خدمة الأمراء المماليك.

ولم يكن سلطان المماليك متركزاً في الشام تماماً الآن، ولكن يبدو أن أبا الفداء أدرك أن مركز الثقل كان في مصر، ولعل ذلك جعله يدرك دور المماليك، فأخذ يتقرب إلى السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون وربط كفاحه نهائياً بالمماليك وظل طيلة حياته مخلصاً للسلطان المذكور(١٣).

---

(١٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١ ـ ٤٢.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢.

(١٣) انظر: أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ١٦ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢)، ص ٢٩٢؛ تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٦)، ص ٧٤؛ الكتبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٩٦.

وكان أبو الفداء يدرك أن الفترة فترة جهاد، فعني بتسجيل مشاركاته في الحملات ضد الأعداء من صليبيين ومغول وأرمن، كما اهتم بتسجيل صلاته بالسلطان دون أن يتطرق إلى الأمور الشخصية الخاصة إلا لماماً وعند الضرورة.

والتقى أبو الفداء بالسلطان أول مرة سنة ٦٩٨هـ/ ١٢٩٨م حين أرسله قراسنقر بالاتفاق مع أخويه، بهدايا من خيل الملك المظفر (ويظهر أنها كانت مشهورة) ومن الأقمشة إلى السلطان وهو يعسكر قرب عسقلان، فأكرمه السلطان وزاد برسم إقطاعه وإقطاع أخيه بدر الدين حسن «فزادونا نقداً من ديوان حماة»(١٤).

وفي عام ٧٠١هـ/ ١٣٠١م سار أبو الفداء في حملة المماليك الثانية على أرمينية الصغرى (بلاد سيس)(١٥).

ثم يتحدث عن مشاركته ضد التتر، ففي سنة ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م سار في حملة أرسلت ضدهم بعد أن تقدموا حتى القريتين، والتحم الجيشان في «الكوم» و«نصر الله المسلمين»(١٦). وقبل أن ينتهي العام شارك في حملة أخرى ساهمت فيها العساكر المصرية والشامية لمواجهة التتر الذين أعادوا الكرة بقيادة قطلو شاه نائب غازان، بعد أن مروا بظاهر حماة، وكانت المعركة في مرج الصفر نصراً كاسحاً للقوات الإسلامية(١٧). ويلاحظ أن الكثير من معلومات أبي الفداء الآن، وبصورة متزايدة، مباشرة، وأنها ذات أهمية خاصة.

وكان أبو الفداء يتطلع دوماً إلى إرث أسرته. ويفهم منه أنه بدأ بمحاولاته لاستعادة الإمارة إثر وفاة كتبغا، النائب بحماة، «ولما توفي أرسلت أعرض على الآراء الشريفة السلطانية إقامتي في حماة على قاعدة أصحابها من أهلي»، فلم يظفر إلا بالوعود الجميلة وتطييب الخاطر(١٨). وعين للنيابة سيف الدين قجق، فلما اتجه إلى حماة «خرجنا لملتقاه إلى العنثر وعملنا له الضيافات وقدمنا له التقادم وسرنا معه ودخلنا حماة»(١٩).

ويوجز أبو الفداء في تناول الأخبار بين سنة ٧٠٠هـ ـ ٧٠٨هـ لدرجة بعيدة، ثم

---

(١٤) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢.
(١٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٦ ـ ٤٧.
(١٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨.
(١٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٩.
(١٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٩ ـ ٥٠.
(١٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٠.

ينتبه لتسلط بيبرس الجاشنكير، وخروج السلطان الناصر محمد إلى الكرك، ثم تردي وضع بيبرس وصحبه وعودة الولاء إلى السلطان سنة ٧٠٩هـ، فأسرع أبو الفداء في تقديم الهدايا له بدمشق (وهو في طريق عودته من الكرك)، وحصل منه على المواعيد الصادقة بتوليته حماة «على عادة أهلي وأقاربي»[٢٠]. ثم رافق موكب السلطان إلى مصر، ووثق صلته به وحصل منه على تطييب الخاطر «بأنه لا بد من إنجاز ما وعدني به من ملك حماة، وإنما أخر ذلك لما بين يديه من المهمات والأشغال المعوقة».

ويذكر أبو الفداء بأسلوب شبه اعتذاري كيف أسندت نيابة حماة لأمير مملوكي (اسندمر)، «وكان قد حصل بيني وبين اسندمر عداوة مستحكمة» فاستأذن سراً من السلطان أن أقيم بدمشق، تحاشياً له، وجاءت الموافقة «وأن أقيم بدمشق ويكون خبزي بحماة مستقراً عليّ وكذلك أخبازي، وأمرني فاستقريت بدمشق ونزحت عن حماة»[٢١]. ويذكر أن أسندمر لم يرتح لذلك وحاول إقناعه بالعودة أو دفعه إلى ذلك، فلم ينجح[٢٢].

وأخيراً، وبعد محاولة أخرى، عين أبو الفداء لنيابة حماة (والمعرة وبارين) في ١٨جمادى الأولى سنة ٧١٠هـ/ ١٤تشرين الأول سنة ١٣١٠م). ويبدو أن أمير العرب مهنا بن عيسى (شيخ آل فضل) ـ وهو صديق للأسرة ـ[٢٣] كانت له يد في ذلك، كما يتبين من رواية أبي الفداء، ووصله التقليد بدمشق، «وأعطيت حماة هذه المرة على قاعدة النواب» وتبدو نبرته عاطفية في ثنايا حديثه وفي ذكره فترة الانقطاع إذ يقول: «فيكون مدة خروجها من البيت التقوي إلى أن عادت إليه إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يوماً»[٢٤]. ويلاحظ أبو الفداء أن التقليد كان في يوم ولادته. ويصف الخلعة السلطانية والاحتفال بالمناسبة. واستأذن في زيارة السلطان لتقديم الشكر وأجيب[٢٥].

ولم تكد تمضي سنتان حتى حولت النيابة إلى تمليك مدى الحياة، إذ رسم السلطان «أن يكتب لي التقليد بمملكة حماة والمعرة وبارين تمليكاً» وكان ذلك إثر زيارته للقاهرة. ويؤرخ أبو الفداء التقليد بـ ٢٥ ربيع الآخر سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٧.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٩.
(٢٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٠ ـ ٦١.
(٢٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٢.

ويورد فصولاً من كتاب التقليد «خوف التطويل»[٢٦]. وزاد السلطان في إكرامه بنقل الأمراء المماليك السلطانية إلى حلب مع إبقاء إقطاعاتهم بحماة «إلى أن ينجلي ما يعوضهم به». وكان أبو الفداء يشكو منهم ولكنه لم يصرح بذلك للسلطان. ولكن هذا «أدرك بحدة ذهنه وقوة فراسته على قلقي من الأمراء المماليك السلطانية المقيمين بحماة»، وكان هؤلاء «استجدوا بحماة حين خرجت من البيت التقوي الأيوبي». وكانوا نحو ١٤ أميراً بعضهم بطبلخانة وبعضهم أمراء عشرات[٢٧]. يبدو أنهم أثاروا له المشاكل بسبب إقطاعاتهم وشغبوا عليه فطلب فصل المعرة عن حماة وضمها إلى حلب ليرتاح منهم، وصدر الخط الشريف بذلك بتاريخ ١٦ محرم سنة ٧١٣هـ/ ١٣١٣م[٢٨].

ومنذ بداية نيابته، استقر أبو الفداء بحماة، ولكنه كان يتردد على القاهرة، إذ زار مصر سنة ٧١٦هـ/ ١٣١٦م، ولاحظ زيادة النيل آنئذ «على خلاف العادة»، وزار الخليل والقدس في طريق العودة[٢٩]. وزار السلطان سنة ٧١٧هـ/ ١٣١٧م عند خروج الأخير إلى حسبان المقر[٣٠]. ثم زار القاهرة سنة ٧١٨هـ، وذهب إلى الإسكندرية بالمراكب[٣١]. وتكررت الزيارات سنة ٧١٩هـ/ ١٣١٩م[٣٢] وسنة ٧٢٤هـ/ ١٣٢٤م، وكان ولده بصحبته[٣٣]. وهو في كل مرة يذكر هداياه ويسهب في وصف التشريف والألطاف من السلطان.

قوى أبو الفداء مركزه بدبلوماسيته وبسخائه الوافر[٣٤] وبخلقه الفاضل. وتوثقت صلته بالسلطان، كما يبدو من ذهابه أكثر من مرة إلى القاهرة للاشتراك في حملات صيد مع السلطان وبطلب من هذا. ففي سنة ٧٢١هـ/ ١٣٢١م ذهب مع السلطان متصيداً إلى الحمامات في البرية، مسافة يومين غرب الإسكندرية.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٧ ـ ٦٨.
(٢٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٧ ـ ٦٩.
(٢٨) أعيدت المعرة سنة ٧١٦هـ، ولكنها أخرجت قبل نهاية العام إرضاء لمحمد بن عيسى، ثم أعيدت عدة قرى من المعرة سنة ٧١٨هـ/ ١٣١٨م، انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٨ ـ ٨٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٨ ـ ٨٩.
(٣٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٢.
(٣١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٣ ـ ٨٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٥.
(٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٣.
(٣٤) يقول الكتبي: «وكان كل سنة يتوجه إلى مصر بأنواع من الخيل والرقيق والجوهر وسائر الأصناف الغريبة، هذا إلى ما هو مستمر طول السنة بما يهديه من التحف والطرف»، انظر: الكتبي، **فوات الوفيات**، ج ١، ص ٢٨.

وفي رحلة تالية سنة ٧٢٢هـ/ ١٣٢٢م شهد استقبال رسول أبي سعيد ملك التتر قرب الأهرام، ثم رافق السلطان للصيد إلى الصعيد الأعلى حتى دندرة، وهي مسيرة يوم من قوص[٣٥]. وتكررت دعوته إلى الصيد سنة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م، واصطحب ابنه، فلما مرض هذا أرسل السلطان رئيس أطبائه، «وبقي يساعدني على العلاج»، ثم تصيدوا في الجيزة والمنوفية[٣٦].

واستمرت مشاركته المسؤولة الآن في الحملات، إذ خرج سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م بعساكر حماة إلى حلب ـ مع بعض عساكر دمشق ـ لمجيء التتر بقيادة خربندة ومحاصرتهم الرحبة، ثم انسحب التتر بعد شهرين من الحصار الفاشل[٣٧]. كما اشترك عام ٧١٥هـ/ ١٣١٥م في حملة على آسيا الصغرى، إلى ملطية وجوارها[٣٨].

ولم يحل نشاطه العسكري دون اشتغاله بالأدب. فإلى هذه الفترة بالذات يرجع تدوين القسم الأكبر من تاريخه، وظل يضيف إليه سنة بعد أخرى حتى عام ٧٢٩/ ١٣٢٩. وفي الوقت نفسه وفي حماة اشتغل في تأليف كتابه **تقويم البلدان**[٣٩].

وأدى أبو الفداء فريضة الحج أكثر من مرة، الأولى سنة ٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م، والثانية سنة ٧١٣هـ/ ١٣١٣م[٤٠]. وكانت الثالثة بصحبة السلطان وبطلب منه، وعند رجوعهما إلى القاهرة أعطي أبو الفداء شارات السلطنة ولقب الملك المؤيد في ١٧ محرم سنة ٧٢٠هـ/ ١٨ شباط ١٣٢٠م مع التقدم على كافة ولاة الشام، وهو يتحدث، بتواضع وإسهاب، عما جرى ويعطي فقرات من منشور التقليد[٤١].

واستمر يتمتع بصداقة السلطان حتى وفاته في حماة ٢٣ محرم ٧٣٢م/ ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٣٣١م ولما يكمل الستين. ويذكر عنه أنه كان يقول: «ما

(٣٥) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣٩) أغناطيوس يوليانوفتش كراتشوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة إيغور بليايف (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٤٠) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٧ ـ ٨٨؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٩، ص ٣٩٢ ـ ٢٩٣؛ الكتبي، **فوات الوفيات**، ج ١، ص ٢٨، وابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، ج ١، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

أظن أني أستكمل من العمر ستين سنة، فما في أهلي ـ يعني بيت تقي الدين ـ من استكملها»[٤٢].

ويشير أبو الفداء بتواضع إلى بعض الأخبار العائلية. فيتحدث عن وفاة والده سنة ٦٩٢هـ في دمشق وهو في طريقه لتلبية استدعاء السلطان له للمشاركة في الصيد[٤٣]. ويذكر وفاة عمته مؤنسة خاتون سنة ٧٠٣هـ «وكانت كثيرة الصدقات والمعروف، أنشأت مدرسة بمدينة حماة تعرف بالخاتونية ووقفت عليها وقفاً جليلاً»[٤٤]. ويؤرخ ولادة ابنه محمد في ١ رجب سنة ٧١٢هـ، ثم أمر السلطان له بتشريف وامرية ستين فارساً خدمة طبلخانه، وعمره نحو تسع سنين[٤٥]. ويشير إلى مرض شديد أصابه سنة ٧١٤هـ و«أيقنت بالموت ووصيت وتأهبت ثم إن الله تعالى تصدق علي بالعافية»[٤٦]. وتحدث سنة ٧١٩هـ عن قيامه بـ «عمارة القبة وعمل المربع والحمام على ساقية نخيلة بظاهر حماة وفراغه سنة ٧٢١هـ وجاء ذلك من أنزه الأماكن»[٤٧].

ويذكر وفاة أخيه بدر الدين حسن، وابن أخيه أسد الدين عمر في سنة ٧٢٦هـ، ويضيف «وأعطيت امريته لابنه الطفل وعمره ثلاث سنين»[٤٨]، كما يشير إلى وفاة والدته سنة ٧٢٨هـ[٤٩] ومروره ببعلبك والكرك وبيروت وصيدا وصور وعكا ثم الخليل، مكتفياً بتعداد هذه المدن[٥٠]. وهو في أخباره الخاصة لا يعدو عادة ذكر الخبر.

وكان أبو الفداء يتمتع بشهرة كبيرة بأنه حامي رجال الفكر والأدب[٥١]، وصارت حماة في عهده مركزاً للأدب، وكان مجلسه يحفل بالعلماء، وقد وصف

(٤٢) الكتبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١.
(٤٣) أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، ج ٤، ص ٢٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥١.
(٤٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٠ و٨٩.
(٤٦) ا المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٤.
(٤٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠.
(٤٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠.
(٤٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٨.
(٥١) يقول الأسنوي: «كانت داره محط رجال أهل العلم من كل فن ومنزلاً للشعراء»، انظر: الأسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ١، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦؛ الكتبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩، والسبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٦، ص ٨٤ ـ ٨٦.

الأسنوي أحد مجالسه وأعجب به[٥٢]. وتعطي كتب التراجم أمثلة من شعره، وتتحدث بإعجاب عن سعة أفقه الفكري وعلمه الواسع في فروع المعرفة ـ من فقه وتفسير وعربية وطب وميقات ومنطق وفلسفة ـ وتأليفه فيها جميعاً. ويبدو أن تآليفه اختفت ولكن شهرته تستند إلى مؤلفين: **المختصر في تاريخ البشر**، و**تقويم البلدان**، وكلاهما في الأصل تصنيف وجمع وإعادة تنظيم مع إضافات وتتمات من عنده.

ـ ٣ ـ

أما في تاريخه **المختصر في أخبار البشر**، فإن أبا الفداء ابن عصره، وهو عصر يتمثل فيه العودة إلى التاريخ العالمي، جنب التاريخ العام، والجمع بين خطي التاريخ والتراجم، إذ يقرن تسجيل الأحداث بالتراجم على الوفيات. وبينما يجعل بعضهم التراجم طاغية، نرى البعض الآخر يجعل الأساس تسجيل الأحداث كما هو شأن ابن الأثير، ولكن يلاحظ أن أحداً من هؤلاء المؤرخين لم يقم ببحث جديد في مواد المصادر التاريخية الأولى.

وقد اكتسب ابن الأثير بأسلوبه (الذي يجمع الأحداث إلى موضوعات في إطار السنين) وقوة مؤلفه، شهرة جعلته مصدراً لمؤلفين تالين[٥٣]. وكان ممن اعتمد ابن الأثير أبو الفداء في **المختصر**، وهو تاريخ عالمي في خطته من بدء الخليقة حتى سنة ٧٢٩هـ. واتخذ خط ابن الأثير في الاهتمام بالأحداث وفي جعل التراجم ملاحظات قصيرة عادة، كما تابع هيكله إذ يقول: «أما التواريخ الإسلامية فرتبتها على السنين حسب تأليف **الكامل** لابن الأثير»[٥٤]. إلا أن أبا الفداء يستوعب المادة ويكتب بأسلوبه، وقد يوجز أحياناً إلى حد الاقتصار على عنوان الحادث في ابن الأثير. وهو متواضع في الاعتراف بدينه لابن الأثير، ويذكر ذلك عند الإشارة إلى انتهاء **الكامل** (سنة ٦٢٨هـ)، وفي سنة وفاة مؤلفه (سنة ٦٣٠هـ) فيقول: «إن غالب المختصر منقول عنه». وهو يثني على ابن الأثير المؤرخ قائلاً: «وكان إماماً في علم الحديث، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة وخبير بأنساب العرب وأخبارهم»[٥٥].

---

(٥٢) السبكي، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨٤؛ الأسنوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٩، ص ٣٩٢، والكتبي، **فوات الوفيات**، ج ١، ص ٢٩.

(٥٣) H. A. R. Gibb, «Tarikh,» in: *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1938), supplement.

(٥٤) أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، ج ١، ص ٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥١ و١٥٤.

وأبو الفداء يعنى في تراجمه برجال الفكر خاصة، من المشرق والمغرب (الفتح ابن خاقان، القاضي عياض) وقد يتفرد بترجمة لأحد الأعلام مثل ابن عساكر[٥٦].

ولكنه ينقد ابن الأثير أحياناً في نقاط جزئية. فهو يصحح بعض المعلومات[٥٧]، أو بعض التواريخ[٥٨] أو بعض الأسماء[٥٩] ولم يعدم إضافات بسيطة أحياناً[٦٠].

وأفاد أبو الفداء من مصادر أخرى غير ابن الأثير أوردها في مطلع كتابه، وهي على العموم ليست تواريخ عامة، بل تواريخ محلية وتواريخ أسر تفيد في معلومات خاصة أو في سد بعض الثغرات[٦١]، وقد يستثنى منها مسكويه **تجارب الأمم**، ولكنه في القرون الثلاثة الأولى يعتمد الطبري (وهو معتمد ابن الأثير للفترة ذاتها)، وحمزة الأصفهاني، **تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء** الذي أفاد منه في التواريخ كما يبدو[٦٢]. ويمكن الإشارة إلى **وفيات الأعيان** لابن خلكان الذي أفاد منه أحياناً في بعض التراجم[٦٣]. كما أفاد في التاريخ اليهودي والمسيحي (بما فيه التاريخ البيزنطي) من أبي عيسى المنجم، ولكتابه أهمية في هذا الحقل[٦٤]، ومع ذلك فهذا الأخذ يشعر بتدقيق أبي الفداء.

وأفاد أبو الفداء من مصادر أخرى غير ما ذكر في مطلع تاريخه. فقد أخذ عن الشهرستاني[٦٥]، وابن إسحق (صاحب **السيرة**)[٦٦] من تاريخ حلب لابن العديم[٦٧]، وبالإضافة إلى أخذه من **مفرج الكروب** لابن واصل فإنه يأخذ عنه شخصياً في بعض الأحيان[٦٨]. وحين يتناول دولة الحفصيين في تونس

---

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١، وملاحظاته عن بناء الحلة، ج ٢، ص ٢٢٣.
(٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣، وج ٢، ص ٧٠، ١٩٢ ـ ١٩٣ و٢٠٢.
(٥٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٩.
(٦٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٤ ـ ٥٥ و٦٠.
(٦١) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩ وما بعدها، ج ٢، ص ٧٠، وج ٣، ص ٣٥ ـ ٣٦، ١٢٩ و١٥٤.
(٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.
(٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣، ٣٥، ٤٦، ٨١، ٨٤ و٩٢ على سبيل المثال.
(٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤، ٨٧ ـ ٨٩ و٩٣.
(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥ ـ ١١٦ و١١٩.
(٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.
(٦٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٤، ١٧٣، وج ٤، ص ٣٨ ـ ٣٩.

يقول: «وهذا ما نقلناه من الشيخ الفاضل ركن الدين ابن قويع التونسي»، فيلخص ما ذكره من تاريخهم[٦٩]. وعند حديثه عن ظهور التتر وتاريخهم، يأخذ من تاريخ التتر تأليف أحمد بن علي المنشىء النسوي، كاتب إنشاء جلال الدين الخوارزمشاه، ويبرز ذلك في أنه لازم جلال الدين في جميع سفراته وغزواته «فلذلك كان أخبر بأحوال جلال الدين وغيره»[٧٠]. وفي أخباره عن ملك بني منقد بشيزر يرجع إلى تاريخ أسامة بن مرشد[٧١]. ويشير إلى مصادر أخرى مثل **الآثار الباقية** للبيروني[٧٢]، والعزيزي للحسن بن أحمد المهلبي في **المسالك والممالك**[٧٣] **وتاريخ الحكماء** لابن القفطي[٧٤] **والتنبيه والإشراف** للمسعودي[٧٥].

ويحاول أبو الفداء أن يدقق الفترة السابقة للإسلام، لارتباك الأسماء والتواريخ ولغلبة القصة والأسطورة، وهو يعزو الاضطراب إلى اختلاف المؤرخين، وإلى أساليب التوقيت، وتباين الزيجات، إضافة إلى اختلاف نسخ التوراة الثلاثة (السامرية والعبرانية واليونانية)، وعدم ترجمة الكتب الأربعة والعشرين لليهود إلى العربية (كما يقول) ومن أجل ذلك رجع إلى سفري القضاة والملوك بالعبرية[٧٦].

كما شكك أبو الفداء، مثل اليعقوبي قبله، في أخبار الطبقة الأولى من ملوك الفرس (الفيشدادية) وتواريخهم فأهملها[٧٧].

ومع أن أبا الفداء يتابع خطة ابن الأثير، إلا أنه كلما اقترب من عصره يكثر من الإيجاز والحذف في شؤون المشرق إلا فيما يختص بالمغول[٧٨]. وهو يركز ـ بعد الربع الأول للقرن السابع الهجري ـ على الشام ومصر، مع إشارات خاصة إلى حماة[٧٩]،

---

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٧ ـ ١٩٠.
(٧٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٢ ـ ١٢٣ و١٢٧ ـ ١٢٨.
(٧١) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١.
(٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧.
(٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨.
(٧٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧.
(٧٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧.
(٧٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢ ـ ٥، ٢٠ ـ ٢١ و ٣٣.
(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١.
(٧٨) مثلاً سنة ٥٧٢هـ، وقارن: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٦، بابن الأثير، **تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره**، ج ١١، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٨.
(٧٩) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٠، وج ٤، ص ٦٠و٨٠، وقارن بابن الأثير، المصدر نفسه، ج ١١، ص ٤٥٠.

كما يهتم بالتتر وصراع الخوارزمية معهم، ولعل ذلك لخطرهم المباشر على الشام في عصره.

وتبدو أصالة أبي الفداء في أخبار الفترة التي عاصرها، فهو على بعده النسبي عن القاهرة يواكب الأحداث السياسية في الشام ومصر وما اتصل بهما من مناطق. ولعل إرث الأسرة وصلتها بالشؤون العامة كان عوناً كبيراً له على الاطلاع. وبدأ يشارك في فترة مبكرة من حياته في الشؤون العامة، وتيسر له في زمن الناصر محمد بن قلاوون مجال الاتصال بصورة أوثق بها. وهذا واضح بعد تعيينه لإمارة حماة، إذ كثرت اتصالاته وازدادت عمقاً وسعة، وصار يزور مصر كل سنتين أو ثلاث، وكسب ود الناصر وثقته ورافقه في مناسبات عدة، مما أعطاه مجال التعرف على شؤون الدولة مباشرة. وفوق ذلك فإن تدريبه العلمي والعملي إضافة إلى خبرته ومركزه جعلته مؤهلاً لتدوين أخبار الأحداث.

ويلاحظ هنا أن أبا الفداء، مع التفاته إلى الشؤون العسكرية والعامة، كان يعنى بالنواحي الفكرية. فقد طبب ابن عمه الملك الأفضل وهو دون العشرين (سنة ٦٩١هـ)[٨٠]. ولاحظ جمال الدين ابن أبي الربيع رئيس أطباء الناصر محمد مقدرته كطبيب عند مرض ابنه سنة ٧٢٧هـ[٨١]. ويتجلى أفقه الثقافي فيما أورده الأسنوي عن مجلسه[٨٢] وما ذكره هو عن ابن واصل (ت ٦٩٧هـ) إذ يقول: «ولقد ترددت إليه بحماة مراراً كثيرة وكنت أعرض عليه ما أحله من أشكال كتاب إقليدس وأستفيد منه. وكذلك قرأت عليه شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض، فإن جمال الدين صنف لهذه المنظومة شرحاً حسناً مطولاً، فقرأته عليه وصححت أسماء من له ترجمة في كتاب الأغاني. .»[٨٣].

ويبدو أن أبا الفداء كتب تاريخ الفترة خاصة بعد إمارته، إذ كتب جزءاً منها سنة ٧١٨هـ[٨٤]، في حين إنه بدأ قبل سنين، إذ يفهم من إشارة له سنة ٧١٥هـ أنه كان قد أنهى حوالى نصف الكتاب.

وهو يلتزم بالاختصار حتى في هذه الفترة، ويحقق ذلك إلى حدّ ما بالانتفاء.

---

(٨٠) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٨١) يذكر الكتبي أن جمال الدين قال له: «يا خوند، والله ما تحتاج إلي، وما أجيء إلا امتثالاً لأمر السلطان» انظر: الكتبي، **فوات الوفيات**، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٨٢) الأسنوي، **طبقات الشافعية**، ج ١، ص ٤٥٦.

(٨٣) أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، ج ٤، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣.

ومع أنه يحاول المحافظة على خطه العام، إلا أن اهتمامه يبدو موجهاً إلى الشؤون المصرية، ومن هنا نرى ما يبدو عليه من اهتمام بالصليبيين وبالمغول. فهو يتابع الحملات على المعاقل الصليبية الباقية ويورد أحياناً ملاحظات حية، فبعد حديثه عن فتح عكا (٦٩٠هـ) يقول: «لما فتحت عكا ألقى الله الرعب في قلوب الفرنج الذين بساحل الشام فأخلوا صيدا وبيروت... وكذلك هرب أهل مدينة صور فأرسل السلطان وتسلمها ثم تسلم غليت.. ثم انطرسوس وتكاملت بهذه الفتوحات جميع البلاد الساحلية، وكان أمراً لا يطمع فيه ولا يرام، وتطهر الشام والسواحل من الفرنج بعد أن كانوا قد أشرفوا على أخذ الديار المصرية وعلى ملك دمشق من الشام، فلله الحمد على ذلك»[٨٥].

وهو يتوسع في أخباره عن المغول وكأنه يراهم الخطر الأكبر في عصره، بل ويرى أنهم المصيبة الكبرى، ولم يفجع المسلمون منذ ظهور دين الإسلام بمثل هذه الفجيعة[٨٦]. ويتابع حملاتهم على البلاد ويعطي تفاصيل واقية عن حملة هولاكو على الشام سنة (٦٥٧ ـ ٨هـ)، وعن أساليب التتر وما ارتكبوه من قتل وتدمير[٨٧]. وبعد أن يتحدث عن معركة عين جالوت سنة ٦٥٨هـ يقول: وتضاعف شكر المسلمين لله تعالى على هذا النصر العظيم، فإن القلوب كانت قد يئست من هذه النصرة على التتر لاستيلائهم على معظم بلاد الإسلام لأنهم ما قصدوا إقليماً إلا فتحوه ولا عسكراً إلا هزموه، فابتهجت الرعايا بالنصرة عليهم»[٨٨].

ويلاحظ أبو الفداء ـ بعناية ـ التبدلات الإدارية في بلاد الشام، كما يتابع باهتمام شؤون حماة[٨٩]، بل ويتوسع في سيرة شخص تغلب على حماة أثناء احتلال المغول لدمشق ٦٩٩هـ وما ارتكبه من آثام، ويسجل ما عرض له، ثم نهايته على يديه[٩٠]. كما يلاحظ بعناية شؤون أرمينية الصغرى لأهميتها آنئذ استراتيجياً، ويورد معلومات فريدة، فيذكر استغلالهم لفرصة تسلط المغول موقتاً لاستعادة أراضيهم[٩١].

---

(٨٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥.
(٨٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٢.
(٨٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٩.
(٨٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥.
(٨٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩ حيث يعطي موجز تاريخها الإداري، وص ٦٠ عن سقوط الثلج بحماة.
(٩٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢ و٤٤ ـ ٤٥.
(٩١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥.

ويركز أبو الفداء على الشؤون السلطانية، ويبدو هذا خطه الثاني في انتقاء أحداثه ومعلوماته. وهو يلتفت إليها لاعتماد الوضع في الشام عليها ولأهميتها بالنسبة إلى إمارته[٩٢]. ولن تغفل الإشارة إلى أنه ذكر دوره في الحياة العامة، وتحدث عن صلاته السلطانية بعناية.

وتبدو أهمية تاريخه فيما يورده من تفاسير لبعض الأحداث (مثل الحملة على جبال الظيتين)[٩٣] إضافة إلى معلومات يتفرد بها، مما يكسب **مختصره** في قسمه الأخير أهمية خاصة. ولا تخفى أهمية أخباره عن حملات ساهم فيها وعن شؤون اطلع عليها مباشرة.

ويرجع أبو الفداء الأحداث إلى المشيئة الإلهية. ولكنه مع ذلك ينسب إلى البشر مسؤوليات أعمالهم ويحملهم نتائجها[٩٤]. ويبدو في بعض إشاراته أنه ينتقد المسؤولين حين يلمح إلى تدارك الله المسلمين من محنة، كما جاء في حديثه عن حملة التتر على الشام سنة ٧٠٠هـ وما ارتكبوه في منطقة حلب ولم يستطع السلطان مواجهتهم بسبب الأمطار وتعذر الأقوات، ثم تراجع التتر[٩٥].

بعد هذا لا بد من إشارة إلى تواضعه وسعة صدره، واتزانه في أخباره واعتداله حتى في حديثه عن الخصوم[٩٦].

وقد لقي كتابه **المختصر** قبولاً حسناً، ويتضح ذلك مما عمل له من تكملات من قبل ابن الوردي وابن حبيب الدمشقي وابن الشحنة الحلبي. كما أخذ منه السخاوي منتخبات[٩٧].

وأخيراً يلاحظ الانسجام والتوافق في الخطوط بين إشاراته إلى نواحي حياته والأحداث التي أكدها في تاريخه.

---

(٩٢) Donald P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography; an Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nasir Muhammad ibn Qalaun*, Freiburger Islamstudien; Bd. 2 (Wiesbaden: F. Steiner, 1970), p. 43.

(٩٣) أبو الفداء، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٩ ـ ١٢١.

(٩٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥، يقول: «ثم إن الله تعالى تدارك المسلمين بلطفه ورد التتر على أعقابهم بقدرته».

(٩٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣ و ١٨، ورده على ابن الجوزي في نقده للسمعاني، ج ٣، ص ٣٤.

(٩٧) Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1968), p. 492, and Little, Ibid., p. 66.

الفصل الرابع عشر

ابن خلدون والعرب: البداوة والحضارة(*)

(*) في الأصل، بحث قدم إلى مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة ٢ ـ ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٢، ونشر في: **أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢** (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢).

ـ ١ ـ

لن نبدأ ملاحظاتنا بالقول إن ابن خلدون نتاج عصره، فهو لم يكن كذلك، ولكنه ابن الحضارة العربية الإسلامية بمعناها الواسع، تمثلت عبقريته جوانب تلك الحضارة وفحصت خبرات مجتمعاتها لتبدع نظرية وآراء في التاريخ والاجتماع.

وابن خلدون عربي من أسرة يمانية أصيلة، يدرك أن لأجداده حضارة عريقة تسبق الإسلام، وهو مع عمق إيمانه بالإسلام، ينظر إلى الأجيال العربية نظرة مؤرخ يستعرض فعاليات بشر بسموها وبساطتها، ويتابع تدرجها في مراتب التمدن.

وقد تعرض ابن خلدون وآراؤه إلى كثير من سوء الفهم نتيجة اقتباس فقرات منه دون النظر إلى تفكيره ككل متماسك. وهذا موقف محفوف بالمخاطر بالنسبة إلى المؤرخ وضع نظرة كلية إلى المجتمعات البشرية.

ولا شك في أن الخبرات الشخصية لها أثرها في تفكير المؤرخ. وقد شهد ابن خلدون آثار بني هلال في تونس، كما تعرض شخصياً لتعدي الأعراب حتى أصيب نتيجة ذلك بمرض عضال لازمه طيلة حياته، وهو وجع المفاصل. ولكننا نظلم ابن خلدون إن نسبناه إلى الهوى في آرائه التاريخية.

ولابن خلدون مصطلحاته، أو استعمالاته الخاصة لبعض المصطلحات لتؤدي معانيه التي يريدها، وهي ليست دائماً المعاني اللغوية المألوفة. لهذا يلزمنا إن أردنا دراسة **مقدمته**، أن نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظراته.

ولعل أول هذه التعابير، وأكثرها تعقيداً كلمة «عرب»، فابن خلدون يستعمل الكلمة استعمالات مختلفة لا تمكن من إعطائها معنى واحداً، فهو يستعملها أولاً وبكثرة لتشير إلى البدو والقبائل الرحالة. يقول في **تاريخه**: «وهذا معنى العرب، وحقيقتهم إنه الجيل الذي معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها وارتياد المراعي، وانتجاع المياه والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها، والفرار

بها من أذى البرد عند التوليد إلى القفار ودفئها، وطلب التلول في المصيف للحبوب وبرد الهواء. وتكونت على ذلك طباعهم فلا بد لهم منها ظعنوا أو أقاموا وهو معنى العروبية»[١].

فهو يحدد وضع البدو ويعبر عن أسلوب معيشة وطباعاً تلائم طريقة الحياة. ويقول في **المقدمة** «ومثل العرب الجائلين في القفار»[٢].

ويعطي أمثلة من الصلة بين البداوة والسلوك والمواقف، فيقول: «إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وهؤلاء مثل العرب وزناتة. . . وهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه ولا بلد يجنحون إليه»[٣]. ويقول عن غاراتهم: «العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك لطبيعة التوحش فيهم. . أهل انتهاب وعيث ينتهبون ما قدروا عليه، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر»[٤]. ويقول عن نظرة العرب السياسية في هذه المرحلة البدوية: «العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك لأنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر».

ويذهب ابن خلدون أحياناً إلى استعمال كلمة «عرب» اسم صفة يضاد كلمة «حضر». فحين يصف حالة العرب عند ظهور الإسلام يقول: «والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين»[٥]. ويقول أيضاً عن الحالة بعد الفتح: «الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عرباً، فقيل: لحملة القرآن يومئذ قراء، إشارة إلى هذا»[٦].

ويبدو أن ابن خلدون يُغَلِّب تعبير العرب بمعنى البدو عند الحديث عن وضعهم الحضاري في هذه المرحلة. فهو يقول: «العرب أبعد الناس عن الصنائع لأنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري»[٧]. ومن هذا القبيل قوله المعروف: «العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، لأنهم أمة وحشية»،

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: وهو تاريخ وحيد عصره عبد الرحمن ابن خلدون**، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٦٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٢٠.

«وهم يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، ولا يرون لها قيمة، ولا قسطاً من الأجر والثمن»[٨]. وهو حديث يتصل بحالة العرب الحضارية عند الفتح. ويبدو رأيه أكثر وضوحاً حين يتحدث عن ثقافة العرب آنئذ، إذ يقول: «أما العرب فكان لهم أولاً فن الشعر يؤلفون فيه الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها. . إلا أنهم لم يشعروا بما سواه لأنهم حينئذ لم ينتحلوا علماً ولا عرفوا صناعة. وكانت البداوة أغلب عليهم»[٩]. وأنت ترى أنه يطلق صفة البداوة عليهم، وسنعود إلى هذه الناحية فيما بعد.

ويستعمل ابن خلدون كلمة «عرب» أحياناً ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم. فهو في حديثه عن الاهتمام بالنسب يقول: «اطراح العرب أمر النسب كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأنساب وفقدت ثمرتها من العصبية، وبقي ذلك في البدو كما كان»[١٠]. وواضح هنا أنه يقصد الحضر من العرب كما يشير إلى بدو العرب بعدئذ.

وهو يَستعمل كلمة «عرب» أحياناً لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والأمصار. فهو يتحدث عن «المتوحشين من العرب أهل البدو»[١١]. ويتحدث عن تونس ويقول: «تغلب بدو العرب والهلاليين عليها وخربوها»[١٢]. ويقول في عرض كلامه عن النسب: «الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم، قريش وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم. . لما كانوا أهل شظف. . أما العرب الذين كانوا بالتلال وفي معادن الخصب من حمير وكهلان فاختلطت أنسابهم»[١٣]. وهكذا نجد ابن خلدون يتحدث عن «بدو العرب» و«المتوحشين من العرب أهل البدو» و«المتوحشين في القفر من العرب» ليميزهم من العرب القارين، فيلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده كما يتضح بجلاء شمول لفظة «العرب» للصنفين المذكورين.

وهذه الاستعمالات توجب التدقيق الخاص في أقواله لنعرف أي مجموعة من العرب يريد ابن خلدون في حديثه.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٧٦٤ ـ ٧٦٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٥٩.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

ويهمنا أن نعرف السبب أو الرابطة التي تميز العرب في نظر ابن خلدون. وهنا نجد ابن خلدون يشير إلى النسب أحياناً كأساس، فيذكر مثلاً: «محمد النبي العربي الأمي»[١٤]. ويكثر من الحديث عن النسب عند العرب كما مر بنا. وحين يرد التهم عن العباسة يقول: «إذ كيف.. تدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم»[١٥]. وحين يتحدث عن العرب المستعربة يقول: «ولنذكر أهل هذا النسب ما بين إسماعيل ونوح عليه السلام، وما كان لإسماعيل (عليه السلام) من الولد. ونختم هذه الطبقة الأولى بذكرهم وإن كانوا عجماً في لغاتهم، إلا أنهم أهون الخليقة في أنسابهم»[١٦].

ولكنه يرجع ليتخذ من اللغة أولاً، ثم السمات والشعائر (أي طرق العيش) أساساً أهم وأبقى لتحديد مفهوم العرب، فهو يرجع اسم العرب إلى اللغة ويقول: «ثم إن العرب لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، ولذا سموا بهذا الاسم، فإنه مشتق من الإبانة لقولهم أعرب الرجل عما في ضميره إذا أبان عنه»[١٧]. وحين يتحدث عن عروبة إسماعيل يقول: «وتخلف إسماعيل مع أمه هاجر بالحجر قرباناً لله، ومرت به رفقة من جرهم في تلك المنازل فخالطوها، ونشأ إسماعيل بينهم وربي في أحيائهم وتعلم لغتهم العربية بعد أن كان أبوه أعجمياً»[١٨]. فهو يرى في تعرب إسماعيل باللغة والسمات أساس عروبته كما أوضح الجاحظ قبله.

ويذهب ابن خلدون إلى تدعيم اللغة بالسمات (الخصائص) وبالشعائر ويجعلها الأساس الأول في تمييز العرب. فهو يقول عن العرب المستعربة: «إنما سمي أهل هذه الطبقة بهذا الاسم لأن السمات والشعائر لما انتقلت إليهم من قبلهم اعتبروا فيها الصيرورة بمعنى أنهم صاروا إلى حال لم يكن عليها أهل نسبهم وهي اللغة العربية التي تكلموا بها»[١٩]. فقد جعل من اللغة والسمات والشعائر مقومات أولية للدخول في جملة العرب.

ويرى ابن خلدون أن هذه الصيرورة، أو التعريب، تأخذ وقتاً طويلاً ولكنها

(١٤) المصدر نفسه، ص ١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨.
(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧.
(١٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨.
(١٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٤.

مهمة، بل لعله يراها أرسخ من النسب، لأن الأنساب تتعرض للاختلاط[٢٠]، أو للجهل والخفاء، فهو يقول: «وربما تكون هذه السمات والشعائر في أصل نسب آخر فيدعون باسم العرب، إلا أنهم في الغالب يكونون أقرب إلى الأولين من غيرهم. وهذا الانتقال لا يكون إلا في أزمنة متطاولة وأحقاب متداولة. ولذلك يعرض في الأنساب ما يعرض في الجهل والخفاء»[٢١]، بل ويذهب ابن خلدون أبعد من ذلك أحياناً ويرى النسب وهمياً، فحين يتحدث عن تأييد الموالي وعن عصبيتهم لأهل الدولة يقول: «لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي»[٢٢].

وإذا كان النسب الصريح موجوداً في البدو فقط، بينما يختلط النسب في الحواضر، كما ويتعرض للجهل والوهم، فإن رابطة اللغة والسمات والشعائر كما يظهر هي الأساس في الحاضرة. ويبدو لي أن ابن خلدون يستعمل تعبير «الأمة العربية» و«الملة العربية» بضوء هذه المفاهيم ليميز المجموعة البشرية التي تربطها هذه الروابط. ثم إن إطلاقه لكلمتي «أمة» و«ملة» على العرب إنما يعبر عن رابطة ثقافية عامة بدل الرابطة الدينية التي اختص بها مفهوم الكلمتين من قبل.

ـ ٢ ـ

ويهمنا الآن، بعد أن لاحظنا مفهوم ابن خلدون للعرب وللروابط التي تربطهم، أن ننظر إلى رأيه في دورهم الحضاري. وهذا يوجب علينا الإشارة مبدئياً إلى مفهوم ابن خلدون لكلمتي «حضارة» و«عمران» بإيجاز.

أرى أن ابن خلدون يستعمل كلمة «حضارة» بمعنى (Civilization) وكلمة «عمران» بمفهوم (Culture)، ولذا فهو يشير إلى العمران البدوي (Bedwin Culture) والعمران الحضري (City Culture) فهو يقول: «من العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي يكون بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها»[٢٣].

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

وابن خلدون يؤكد الجانب الفني والمادي في الحضارة يقابله التوحش والأمية في البداوة، ويؤكد الترف والكماليات والرقة لدى الحضر مقابل الاقتصار على الضروريات والخشونة لدى البدو والأعراب[٢٤].

فهو يعرّف الحضارة بقوله: «هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه كالصنائع المهنية للمطابخ أو الملابس أو الفرش أو الآنية لسائر أحوال المنزل»[٢٥]. ويقول في مكان آخر: «الحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه في المطابخ والملابس والمباني والفرش وسائر عوائد المنزل وأهدافه»[٢٦].

وابن خلدون يعتبر التجارة والصنائع مميزات الحضارة، ويدخل العلوم بأصنافها في مجموع الصنائع. وأما ميزات البداوة فهي تربية الحيوان ورعيه والفلاحة إلى حدّ ما[٢٧].

لذا فالبداوة مرحلة طبيعية تسبق الحضارة، وتنتهي بها وهذا الانتقال يكون بالتمدن «ولذا نجد التمدن غاية البدوي».

وابن خلدون يرى أن الحضارة نتاج الجهود البشرية، يورثه شعب لآخر، ويأخذه البدو عن الحضر، وللأمة دورها في الأخذ والإضافة، وهذا شأن العرب في المجهود الحضاري.

وهو يشعرنا أن العرب عند ظهور الإسلام، كانوا في مرحلة عمران بدوي، ويقول: «جاء الله بالإسلام وملك العرب» وكانوا لذلك العهد في طور البداوة[٢٨]، وحين يتحدث عن أثر المجتمعات الحضرية في الدول الفاتحة يقول: «ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة»[٢٩]، وحين يذكر نقوش السكة والتدقيق فيها يقول: «ولما جاء الإسلام أغفل ذلك لسذاجة الدين وبداوة

(٢٤) ملاحظة: يذكر ابن خلدون «الأعراب أهل البادية» و«بادية الأعراب»، ص ٢١٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢١٤ و٧٠٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٥٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٠٤ ـ ٧٠٥.

العرب»[٣٠]. وحين يتحدث عن «الفساطيط والسياج» يذكر حالة العرب عند الفتح ويقول: «وكان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني أمية إنما يسكنون بيوتهم التي كانت لهم خياماً من الوبر والصوف، ولم تزل العرب لذلك العهد بادين إلا الأقل منهم»[٣١].

وواضح من هذه النصوص أن العرب آنئذ لم يكن لهم عراقة في فن أو حضارة ولكنهم سرعان ما قطعوا أشواطاً بعيدة.

ولكننا حين ندقق في **المقدمة**، نرى أن ابن خلدون يقصد بهؤلاء عرب الشمال أو مضر. فهو نفسه يذكّر بملك العرب في القديم وبدورهم الحضاري ويقول: «يجهل الكثير منهم أنه قد كان لهم ملك من القديم.. وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليفة ما كان لأجيالهم من الملك. ودول عاد وثمود والعمالقة وحمير والتبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مضر في الإسلام بني أمية وبني العباس»[٣٢]. وواضح أنه يميز دولة مضر ويقصد بها الدولة الإسلامية، وهو يتحدث مرة عن حضارة اليمن ويقول: «رسخت عوائد الحضارة باليمن لاتصال دولة العرب فيها منذ عهود العمالقة والتبابعة آلافاً من السنين. وأعقبهم الملك لمضر»[٣٣].

كما يتحدث عن حضارة العرب الأولى قائلاً: «العرب الأول من عهد عاد وثمود والعمالقة والتتابعة طالت آمادهم ورسخت الصنائع فيهم فكانت مبانيهم وهياكلهم أكثر عدداً وأبقى على الأيام أثراً»[٣٤]. بل إن ابن خلدون ينص على مواطن الحضارات العربية، ويؤكد رسوخ الحضارة فيها ويقول: «أما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة، وإن ملكوا العرب إلا أنهم تداولوا ملكه آلافاً من السنين في أمم كثيرة منهم واختطوا أمصاره ومدنه وبلغوا الغاية من الحضارة والترف مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم والتبابعة والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفرت الصنائع ورسخت، فلم تبل ببلى الدولة»[٣٥].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧٤ ـ ٤٨٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٥٨.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٣٧ ـ ٦٣٨.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٥١.

وهكذا يتضح أن ابن خلدون يتحدث عن مضر التي سارت في الفتوح بالإسلام ويرى أنها في مرحلة بدوية، في حين إن عرب اليمن والخليج العربي لهم حضارات عريقة. ولن ننسى أن ابن خلدون يماني الأصل، وأنه توفرت لديه معلومات لا بأس بها عن دول اليمن.

- ٣ -

وإذا كانت الدولة العربية التي تكونب بالإسلام مضرية، كما أشار ابن خلدون أكثر من مرة[٣٦]، وإذا كان الدور الأساسي للعرب الشماليين فإن ابن خلدون يركز حتى في وصفه لهذا الجيل من العرب على ذكر حالة هؤلاء الحضارية وعلى خصائصهم، ومن هنا كان حديثه عن العرب حديثاً عن البدو. ومن الغريب أن يتهم ابن خلدون بالشعوبية هنا، أو بالسير في اتجاههم، في حين إنه حاول أن يوضح وضعهم فهو يشهد لهم بصفاء اللغة وجودتها ويرى أنها: «أعرق في العروبة» من لغة الحضر[٣٧]، وهو يعجب بفصاحتهم وأنهم «لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام والفصاحة في المنطق والذلاقة في اللسان»[٣٨]. ويثني على قابلياتهم الأدبية في الشعر[٣٩]، ويبين أن كان لهم طب بسيط يستند إلى التجارب الشخصية[٤٠].

وهو يؤكد اهتمامهم بالأنساب وصراحة أنسابهم بالمقابلة للعجم والحضر عامة[٤١].

وابن خلدون يرى أنهم لا يرتبطون بموطن أو بتربة لحالة الترحل، وهم في هذا الدور تفشو فيهم الأمية[٤٢]. وبعيدون عن أمر التعليم والتأليف والتروية[٤٣]، لأن الكتابة والعلم من الصنائع الحضرية.

ويرى أنهم يتصفون بالشجاعة وبعد الهمة والأمانة، يصعب انقيادهم

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ و٦٥٨.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٦٤ ـ ٧٦٥.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٤٨.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧ ـ ١٩٤٨.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧.

لتنافسهم في أمر الرياسة[٤٤]، ولديهم عصبية قوية محدودة هي عصبية النسب والدم، ولذا يتعذر قيام رئاسة عامة بينهم، وهم لذلك «أبعد الأمم عن سياسة الملك»[٤٥].

كان العرب في حالة عصبية ضيقة وفرقة. وهذا لا يمكن من اجتماع كلمة أو تكوين ملك، ولكنهم مادة طيبة بعد ذلك، إذ يقول: «وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المصافاة المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى، وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات»[٤٦]، ويرى ابن خلدون أن الإسلام جاء بعصبية جديدة شاملة، أو برابطة الدين، فوحدهم وألف بينهم وأطلق الطاقات في الفتوح. يقول: «حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد (ﷺ) زحفوا إلى أمم فارس والروم فابتزوا ملكهم»[٤٧]. وهو يرى أن العصبية القوية هي بداية تكوين الملك، ويضيف: «واعتبر ذلك بالدولة الإسلامية لما ألف الله كلمة العرب على الإسلام»[٤٨].

ويرى ابن خلدون أن رابطة الإسلام هي العصبية الوحيدة الشاملة لدى العرب. وهذا ما يقصده بتعبير «عصبية العرب»[٤٩]. وأنهم بعيدون بطبائعهم عن «سياسة الملك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم بصيغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض»[٥٠]، فالإسلام أساس وحدة العرب وقوتهم، بل ويذهب إلى أن «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية، من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة..»[٥١]، وهو يفسر ذلك بقوله: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها

(٤٤) مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٧ ـ ٢٩٠.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٢.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه»[٥٢]، وهو يرى أن ضعف هذه الرابطة أو انحلالها أدى إلى زوال الملك عن العرب. وهو حين يحلل انهيار السلطان يفسره على هذا الأساس، فيقول: «إذا نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفورهم. وجهلوا شأن عصبيتهم على أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد فتوحشوا كما كانوا».

ويقول عن العباسيين المتأخرين: «فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً فتأذن الله بحربهم وانتزع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سواهم منه»[٥٣].

وهكذا يرى ابن خلدون أن «الدولة العربية» أو «دولة العرب بالإسلام» تكونت بالعصبية الإسلامية، وأنها ازدهرت بالإسلام، وحين ضعف أثر الدين سادها الضعف وتسلط الأعاجم عليها.

ويبدو أن ابن خلدون يرى في تاريخ العرب حداً بين القبلية وقيمها وعصبيتها وبين الإسلام ووجهاته. وأنه إذا كان الشرف عامل ضعف وإشارة إلى التراخي المفضي إلى التدهور، فإن نبذ الدين معناه عودة التوحش والعصبيات القبلية[٥٤].

ولئن كان السلطان عربياً في الإسلام، فإن الحضارة كانت إسلامية. فالإسلام في رأي ابن خلدون عامل تحضر أساسي، فهو الذي فتح المدائن للاستقرار، وكون الملك، وهيأ لقيام حضارة رائعة. يقول: «واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم»[٥٥]. ويقول في محل آخر عند الحديث عن العلوم الحكمية: «حتى إذا تبحبح السلطان والدولة وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن يضرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوفوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية..»[٥٦].

وابن خلدون يعترف بأن لغة هذه الحضارة الإسلامية هي العربية، فهو

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٨٩٢.

يقول: «أصبحت العلوم كلها بلغة العرب ودواوينها المسطرة بخطهم».

بل إن دور الناس في العلوم يتناسب وتمكنهم منها. يقول: «من كان مقصراً في اللغة العربية ودلالتها اعتاص عليه فهم المعاني منها، إلا أن تكون ملكة العجم السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب.. فتكون اللغة العربية كالسابقة لهم»[٥٧]. والظاهر أن ابن خلدون يرى في العربية قوة ثقافية، وفي الإسلام ديناً، روح هذه الحضارة العربية الإسلامية وإطارها.

ولكن ابن خلدون يبدو قلقاً في تناوله مساهمة الشعوب في هذه الحضارة. فهو يرى أن العرب عند الفتح كانوا في مرحلة بداوة وأن الصنائع كانت للحضر. فهو يقول: «الصنائع من منتحل الحضر، والعرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها». ثم يحدد مفهومه لحضر تلك الفترة بقوله: «والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف»[٥٨]. وهنا نرى أن الحضر هم الشعوب المستقرة من فرس وغيرهم، بما فيهم العرب الحضر، وهذا يخرج من قائمته مضر التي برزت إلى المسرح بالإسلام.

ولكن العرب، بعد أن تكونت دولتهم بالإسلام قطعوا شوطاً بعيداً في الحضارة، إذ يقول: «ثم إن الملة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيها ودرست علوم الأولين بنبوتها وكتابها، وكانت أمية النزعة والشعار، فأخذ الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتهذيب، وصيروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت ثقلاً، فحدثت فيهم الملكات وكثرت الدواوين والتأليف وتشوفوا إلى علوم الأمم، فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم وجردوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم وأربوا فيها على مداركهم وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسياً منسياً وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب»[٥٩]، بل إنه يبين أن العرب بعد أن تكونت دولتهم بالإسلام أخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم[٦٠].

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥٣ ـ ١٠٥٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٩٣.

ولكن ابن خلدون يذهب مع هذا إلى دراسة دور العجم في الحضارة الإسلامية ذاتها، ويفسر هذه الظاهرة بحالة بداوة العرب عند الفتح وبانشغالهم بالسياسة بعدئذ، فيقول: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم وليس في العرب حملة علم لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية إلا في القليل النادر». ويذهب أبعد من ذلك في تأكيد هذه الناحية بقوله: «وإن كان فيهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي»[٦١]. ويقول في محل آخر: «إن حملة الحديث أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى، وكذلك علماء أصول الفقه كلهم عجم. وحملة علم الكلام والمفسرون»، ويختم ذلك بقوله: «ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم»[٦٢].

ـ ٤ ـ

وهنا تعترضنا المشكلة، فإذا سلمنا بالمعنى الحرفي لعبارات ابن خلدون فإن الاضطراب يسودها، ولنا أن نتساءل عن أساس العجمة ومقياسها، هل هي اللغة والثقافة أم النسب؟ ثم كيف يكون حملة العلم مستعجمين باللغة والمربى ولغة العلم عربية؟

لنبدأ بالنقطة الثانية، فابن خلدون يقرر أن العلوم العقلية «لم يحملها إلا المعربون من العجم شأن الصنائع»[٦٣]. ويبين أن القائمين بالعلوم يحتاجون إلى معرفة الدلالات اللفظية راغبين في لسانهم دون ما سواه من الألسن لدروسها وذهاب العناية بها[٦٤]، وهذا يدل على أن العربية هي الأساس الثقافي. وهنا يشعر ابن خلدون بمجال الارتباك فيوضح رأيه قائلاً: «فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجاماً على حصول هذه الملكة لهم فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط.. أما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم.. وكأنهم من أول نشأتهم في العرب الذين نشأوا في أجيالهم حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧ ـ ١٠٤٨.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤٠ ـ ١٠٥١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥٣.

بأعجام في اللغة والكلام»[٦٥]. ويكرر في مكان آخر: «فكان صاحب النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفناً لمن بعدهم»[٦٦]. وهو نفسه يقرر بأن إشارته إلى أن حملة العلم في الأعاجم إنما تقتصر على النسب إذ يقول: «لا يعترف هنا بقولنا أن علماء النسب أكثرهم العجم لأن المراد بالعجم هنا عجم النسب.. أما عجمة اللغة فليست من ذلك وهي المراد هنا»[٦٧].

من هذا ترى أن ابن خلدون يؤكد بوضوح أن الذين نبغوا في الحضارة الإسلامية في العجم هم الذين تعربوا وأجادوا العربية. فهم إن انتسبوا أصلاً إلى العجم إلا أنهم عرب في الثقافة واللغة.

تبقى أمامنا مسألة المستعجمين باللغة والمربى. وهنا تبرز أمامنا الفرضية بأن هؤلاء من العرب، وابن خلدون في تسلسل منطقي يتوصل إلى هذا. فهو يرى مبدئياً أن سكنى الحاضرة يؤثر في معيشة أهلها من العرب ويؤثر في لغتهم. يقول عن أهل الأمصار: «وسميت لغتهم حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو في العرب فإنها كانت أعرق في العروبية»[٦٨]، فهناك إذن لغة خاصة بالحضر، ويعقد ابن خلدون فصلاً خاصاً عنوانه: «في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر».

وفيه يتناول ابن خلدون لغة التخاطب في الأمصار بين الحضر ويبين أنها: «لغة قائمة بنفسها، بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد». فهي لغة تساير قواعد النمو وتختلف باختلاف الأمصار. وواضح هنا أنه يتحدث عن اللهجات الدارجة التي يتخاطب بها أهل الأمصار، حيث الفصحى آنئذ، لغة «أهل الجيل». ويفسر ابن خلدون نشوء لغة التخاطب بأنها ناشئة عن «مخالطة العجمة»، ويبين أن بعدها عن الفصحى يتناسب ودرجة تأثرها بالعجمة فيقول: «فعلى مقدار ما يسمعونه من العجمة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى». وهذه ظاهرة واضحة في لغة أهل أفريقية والمغرب،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤٧ ـ ١٠٥٢.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥٤.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

إذ يقول: «غلب العجمة فيها على لسان العرب الذي كان لهم»، كما تتبين الظاهرة نفسها في المشرق، إذ يقول: «لما غلب العرب على أممه من فارس والترك فخالطوهم وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفلاحين السبي الذين اتخذوهم خولاً ودايات وأظآراً، ففسدت بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى»[٦٩]. وهذا التطور الثقافي هو الذي يفسر ظهور «الطبقة الرابعة» في العرب وهم «العرب المستعجمة»[٧٠]، وهي إنما سميت مستعجمة لغلبة العجمة في لغتها. يقول: «وانقرض ما كان لهم (العرب) من الدولة في الإسلام وخالطوا العجم بما كان لهم من التغلب عليهم ففسدت لغة أعقابهم في آماد متطاولة.. ولما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن وهو لسان سلفهم، سميناهم لذلك العرب المستعجمة»[٧١].

وإذا تذكرنا أن ابن خلدون يرى رابطة اللغة والسمات والشعائر أساس العروبة في الحواضر، تبين لنا أنه يرى حملة العلم في الحضارة الإسلامية من المعربين بين العجم، ومن الحضر بين العرب، وأن كل إنتاجهم صب في إطار اللغة العربية. وبهذا يزول ما يبدو من تناقض ظاهر.

جعل ابن خلدون العرب محور تفكيره، وأعطى العرب الدور الأول في الإسلام، فهم حملوا رايته وقاموا بالفتوح، وحددوا نطاق دار الإسلام. وهو يرى في صدر الإسلام مجموعتين متتابعتين العرب والعجم، يميز البعض من الآخر لغة وسمات. وهو يرى أن العرب كانت تفرقهم العصبيات القبلية وطبيعة العداوة التي تخلو من الوازع، فجاء الإسلام بعصبية جديدة غمرت العصبيات الأخرى، كما أنه نقل العرب إلى مرحلة استقرار وتطور حضاري. وهو يركز على مضر في هذه الآراء لأن الدولة العربية في الإسلام هي دولة مضر. وهو على إيمانه، يرى للعرب منزلة خاصة في المجتمعات الإسلامية، وتفلت منه ملاحظات تشعر بذلك.

وابن خلدون يحمل راية الحضارة، ويرى أن البداوة على ما فيها من ميزات عامل تخريب أو شل للفعاليات الحضرية. وهو يرى أن رسالة الإسلام رسالة الحضارة والتمدن، ومن هاتين الزاويتين يركز هجومه على البداوة. ولئن ركز ابن خلدون على العرب البدو، فلأن محور حديثه ومدار آرائه مع العرب

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤٨.
(٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢.
(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩.

بأجيالهم ومراتبهم في الحضارة. وإن أشار إلى غيرهم فمن باب الموازنة، وهي إشارات مقتضبة.

ونحن نحس لابن خلدون في تحليلاته بصيحات واضحة، فيها تحذير من عدوين خطيرين للمجتمع العربي الإسلامي، البداوة من جهة، والاندفاع في الترف وما يرافقه من وهن وتدهور. وهو يرى في الإسلام قوة ضد عناصر الفساد والضعف في الحالين، ويرى في التمسك به نجاة من كليهما. وهو يعرف أن الأعاجم قامت لهم دول دون نبوة أو رسالة، ولكن العرب يحتاجون إلى الرابطة الدينية والدعوة الدينية وفيها خلاصهم من الشرور.

ويبدو لي في الختام أن ابن خلدون انتبه إلى الصراع والمقابلة بين البداوة والحضارة، وبين الإسلام والقبلية، وبين رابطة النسب والرابطة الثقافية في تطور المجتمعات العربية الإسلامية، فلمس مفاتيح المشكلة العربية في التاريخ وألقى أضواءه عليها في مقدمته.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

أبحاث ودراسات في التاريخ العربي: مهداة إلى ذكرى الدكتور مصطفى الحيارى. عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، ٢٠٠١.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **تاريخ الكامل وبهامشه أخبار الدول وآثار الأول للقرماني وغيره.**

ابن إسحق، محمد بن إسحق بن يسار. **المغازي والمبتدأ.**

ابن اسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن. **تاريخ طبرستان.**

ابن بكار، أبو عبد الله محمد الزبير. **جمهرة نسب قريش وأخبارها.**

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.** القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢. ١٦ ج.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب.** ١٢ ج.

ـــــ. **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة.** القاهرة: دار الكتب الحديثة، [د. ت.].

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. **صورة الأرض.** بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩.

ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله. **كتاب مسالك الممالك.**

ـــــ. ـــــ. القاهرة: نشر محمد جابر عبد العال الحيني، ١٩٦١.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام**

العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت: مطبعة بولاق، ١٩٧١. ٧ ج.

ج ١: **المقدمة**.

ـــــ . ـــــ . بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦١. ٧ ج.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**.

ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر. **الأعلاق النفيسة**. تحقيق م. ج. دي غوية. ليدن: بريل، ١٩٦٧. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٧)

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. ٩ ج.

ابن سعيد المغربي. **بسط الأرض في الطول والعرض**.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **طبقات الشعراء**. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٣.

ابن سيد الناس، فتح الدين أبو الفتح محمد. **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. **الاستصحاب**.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **التاريخ الكبير**. هذبه ورتبه عبد القادر بدران.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. ٨ ج.

ابن فضلان، أحمد بن العباس بن رشيد بن حماد. **رحلة بن فضلان إلى بلاد الترك والروس الصقالبة**.

ابن الفقيه الهمذاني، أحمد بن حمد. **مختصر كتاب البلدان**. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٢هـ/ ١٨٨٤م. (المكتبة الجغرافية العربية؛ ٥)

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **المعارف**.

ابن محمود القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد. **آثار البلاد وأخبار العباد**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٠.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تجارب الأمم**.

ابن المعمار، أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم. **الفتوة**. حققه ونشره مصطفى جواد [وآخرون]. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٨

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية لابن هشام**. ٤ ج.

ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر. **كتاب خريدة العجائب وفريدة الغرائب**.

أبو بكر الصولي، محمد بن يحيى. **أخبار الراضي بالله والمتقي لله، أو تاريخ الدولة العباسية من ٣٢٢ إلى ٣٣٣هـ. من كتاب الأوراق**. تحقيق ج. هيورث دن. القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٩٣٥.

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي. **المختصر في أخبار البشر**. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٧. ٤ ج في ٢.

ـــــ. **تقويم البلدان**.

الأسنوي، جمال الدين. **طبقات الشافعية**. تحقيق عبد الله الجبوري. بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٠. ٢ ج (إحياء التراث الإسلامي؛ الكتاب الأول)

الاصطخري، أبو اسحق إبراهيم بن محمد. **المسالك والممالك**.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**.

أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٨. ٣ ج.

ـــــ. **ظهر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]

ـــــ. **فجر الإسلام**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.

أمين، محمد محمد. **الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف، ١٩٤٤. ٢ ج.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي**. ترجمة عبد الحليم النجار. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢. ٣ ج.

البستي، أبو الفتح علي بن محمد. **علماء الأمصار**.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. طبعة دي غويه.

ـــــ. ـــــ. تحقيق محمد حميد الله. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩]. (ذخائر العرب؛ ٢٧)

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **صفة المعمورة على البيروني**.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. **الفرج بعد الشدة**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨. ٥ مج.

ـــــ . **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، (أو جامع التواريخ)**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت: دار صادر، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣. ٨ مج.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤.

ج ١: **مناقب الترك**.

ج ٢: **رسالة المعاش والمعاد**.

جواد، مصطفى وأحمد سوسة. **دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً وحديثاً**. بغداد: المجمع العلمي العربي الإسلامي، ١٩٥٨.

الجومرد، عبد الجبار. **هارون الرشيد حقائق عن عهده وخلافته**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٩

ـــــ . **هارون الرشيد: دراسة تاريخية، اجتماعية وسياسية**. بيروت: المطبعة العمومية، ١٩٥٦. ٢ ج.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون من أسامي الكتب والفنون**. لندن: بنتلي، ١٨٣٥ ـ ١٨٥٨.

الحجي، حياة ناصر. **أحوال العامة في حكم المماليك، ٦٧٨ ـ ٧٨٤ هـ/ ١٢٧٩ ـ ١٣٨٢ م: دراسة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية**. الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٤.

حسن، حسن إبراهيم. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨.

حسين، محمد توفيق [وآخرون]. **ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره**. أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، ١٩٥٩.

الحسيني، إسحاق موسى. **ابن قتيبة: حياته وآثاره**. ترجمة هاشم ياغي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

الخضري، محمد بن عفيفي الباجوري. **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢١.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام: وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام ٤٦٣ هـ**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١. ٣ ج.

خليفة، حسن. **الدولة العباسية قيامها وسقوطها**. [د. م.]: المكتبة الحديثة، ١٩٣١.

خليل، عماد الدين. **التفسير الإسلامي للتاريخ**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.

دائرة المعارف الإسلامية.

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري. **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**.

الدوري، عبد العزيز. **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٠.

ـــــ. ـــــ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥ (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٢)

ـــــ. **العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**. بغداد: مطبعة التفيض الأهلية، ١٩٤٥. (منشورات دار المعلمين العالية؛ ١)

ـــــ. ـــــ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦ (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٣)

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تذكرة الحفاظ**. ٢ مج.

ـــــ. **تراجم رجال روى محمد بن إسحاق رئيس أهل المغازي عنهم**.

ـــــ. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال [رجال الحديث]**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/[١٩٠٧م]، ٤ ج.

الراوي، عبد اللطيف. **المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع للهجرة**. بغداد: جامعة بغداد، ١٩٧٩.

ربيع، محمد محمود. **النظرية السياسية لابن خلدون**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٢.

رفاعي، أحمد فريد. **عصر المأمون**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧. ٣ ج.

ـــــ. **معجم الأدباء**. القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨.

روزنتال، فرانز. **علم التاريخ عند المسلمين**. ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسين. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

الريس، محمد ضياء الدين. **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١.

الزبيري، أبو عبد الله المصعب بن عبد الله. **نسب قريش**.

زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

زيادة، مصطفى. **المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي (القرن التاسع الهجري**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.

زيادة، نقولا. **الحسبة والمحتسب في الإسلام**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٣]. (نصوص ودروس؛ ٢١)

زيدان، جرجي. **تاريخ التمدن الإسلامي**. القاهرة: دار الهلال، ١٩١٨. ٥ ج.

سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبي المظفر يوسف بن قزاوغلي. **السفر الأول من مرآة الزمان في تاريخ الأعيان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٩٠٦. ٦ ج.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الله. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم [أهل] التاريخ**.

سعد، أحمد صادق. **تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج**. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.

السلمي، محمد بن صامل. **منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه**. القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٨.

شلبي، أحمد. **في قصور الخلفاء العباسيين: دراسة تاريخية ونفسية للعصر العباسي الأول**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤.

الشيال، جمال الدين. **التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٥٨].

الشيخلي، صباح إبراهيم سعيد. **الأصناف في العصر العباسي: نشأتها وتطورها بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي**. بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٦.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **كتاب الوافي بالوفيات**. تحقيق هلموت ريتر. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١.

ضاهر، مسعود. **تاريخ لبنان الاجتماعي ١٩١٤ ـ ١٩٢٦**. بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **أخبار العباس وولده.**

ـــــ . **تاريخ الأمم والملوك.** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠.

ـــــ . **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك.**

عبد الرحيم، عبد الرحيم عبد الرحمن. **الريف المصري في القرن الثامن عشر.** عين شمس: جامعة عين شمس، ١٩٧٤.

العسلي، كامل جميل. **وثائق مقدسية تاريخية: مع مقدمة حول بعض المصادر الأولية لتاريخ القدس.** عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٩. ٣ ج.

العلي، صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري.** القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

العمري، أكرم ضياء. **موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد.** دمشق: دار القلم، ١٩٧٥.

فان فلوتن، غيرلوف. **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية.** ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣.

فهد، بدري محمد. **العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري: بحث تاريخي في الحياة الاجتماعية لجماهير بغداد.** بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧.

كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش. **تاريخ الأدب الجغرافي العربي.** نقله إلى اللغة العربية صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة إيغور بليايف. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥.

الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد. **جمهرة النسب.**

لقبال، موسى. **الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: نشأتها وتطورها.** الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧١.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل.** تحقيق وتعليق عبد الفتاح أبو غدة. ط ٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٦٨.

مارغوليوث، داود صموئيل. **دراسات عن المؤرخين العرب.** ترجمة حسين نصار. بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٠].

مخطوطة ابن إسحاق.

المدور، جميل نخلة. **حضارة الإسلام في دار السلام**. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٣٢.

ـــــ. ـــــ. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٣٦.

المراكشي، ابن عذراي. **المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق ج. كولان وأ. ليفي بروفنسال. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **كتاب التنبيه والإشراف**.

ـــــ. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي. باريس: [د. ن.]، ١٨٦١ ـ ١٨٧٦. ٩ مج.

مصطفى، شاكر. **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩. ٤ مج.

ـــــ. **في التاريخ العباسي**. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧.

معجم المطبوعات العربية والمعربة وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية. تحقيق يوسف إليان سركيس. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [١٩٨؟]. ٣ ج.

المقدسي، المطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ (المنسوب) لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي**. ٦ مج.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها**. بولاق: مكتبة المثنى بالأوفست، ١٢٧٠. ٢ ج.

المنجد، صلاح الدين. **معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة**. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٨.

منجم باشي، أحمد لطفالله. **فصول من تاريخ الباب وشروان**. تحقيق و. مينورسكي. كمبردج: [د. ن.]، ١٩٥٨.

نصار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد. **الإكليل**.

هوروفتس، جوزف. **المغازي الأولى ومؤلفوها**. ترجمة حسين نصار. القاهرة: البابي، ١٩٤٦.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم الأدباء**. ١٠ ج

ـــــ . **معجم البلدان**. بيروت: دار صادر، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤. ٥ ج.

دوريـــات

الدوري، عبد العزيز. «ابن خلدون والعرب (مفهوم الأمة العربية).» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦١، آذار/ مارس ١٩٨٤.

ـــــ . «الجغرافيون العرب وروسيا.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: السنة ١٣، ١٩٦٦.

ـــــ . «ضوء جديد على الدعوة العباسية.» **مجلة كلية الآداب والعلوم**: العدد ٢، حزيران/ يونيو ١٩٥٦.

ـــــ . «فلسفة التاريخ: عرض تاريخي.» **عالم الفكر**: السنة ٢، العدد ٢٤، ١٩٧١.

ـــــ . «كتابة التاريخ العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢.

ـــــ . «نظرة إلى التاريخ.» **مجلة كلية الآداب** (الجامعة الأردنية): السنة ١، العدد ٢، ١٩٦٩.

الطالبي، محمد. «التاريخ ومشاكل اليوم والغد.» **عالم الفكر**: السنة ٥، العدد ١، ١٩٧٤.

علي، جواد. «موارد تاريخ الطبري.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: السنة ١، العدد ١، ١٩٥٠.

«كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية،» **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**: السنة ٢، العددان ٥ ـ ٦، ١٩٧٩.

مجلة المجمع العلمي العراقي: السنة ١، ١٩٥٠، والسنة ١٣، ١٩٦٦.

المعلم الجديد (بغداد): السنة ١٢، العددان ٥ ـ ٦، ١٩٤٩.

«ندوة نحو رؤية جديدة لتاريخ العرب الحديث.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٧، أيار/ مايو ١٩٧٩.

رسائـل، أطروحـات

السلمي، محمد بن صامل. «منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثالث الهجري.» (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٤).

ندوات، مؤتمرات

مصادر تاريخ الجزيرة العربية = *Sources for the History of Arabia*. وقف على طبعه وتصحيحه عبد القادر محمود عبد الله [وآخرون]؛ إشراف عبد الرحمن الطيب الأنصاري. الرياض: مطبعة جامعة الرياض، ١٩٧٩. ٢ ج في ١. (دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ١)

المؤتمر الثقافي العربي الثالث (١٨ ـ ٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٧). القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٨.

الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية: نظرة إلى العقد القادم. تحرير أكمل الدين إحسان أوغلو. إسطنبول: [د. ن.]، ١٩٩٢.

ندوة مجامع اللغة العربية المنعقدة في بغداد في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٥م ـ رجب ١٣٨٥هـ.

ندوة نحو رؤية جديدة لتاريخ العرب الحديث، أيار/ مايو ١٩٧٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957. 3 vols. (Oriental Institute Publications; v. 75-77)

Augustine, Saint. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. New York: Modern Library, 1983.

Bergin, Thomas G. and Max H. Fisch. *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1725.

Blachère, Régis. *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'islam*. Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Blum, Jerome. *Lord and Peasant in Russia, from the Ninth to the Nineteenth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.

Bossuet, Jacques Bénigne. *Discours sur l'histoire Universelle a monseignevr le davphin*. Paris: Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, 1681.

Bradley, Francis Herbert. *The Presuppositions of Critical History*. Oxford: J. Parker and Co., 1874.

Bury, J.B. *A History of Freedom of Thought*. New York: H. Holt and Company 1913. (Home University Library of Modern Knowledge; no. 69)

_____ . *The Idea of Progress; an Inquiry into its Origin and Growth.* London: Macmillan and Co., Limited, 1920.

Caskel, Werner. *Gamharat an-Nasab, Das Genealogische Werk des Hisam Ibn Muhammad al-Kalbi.* Leiden: E.J. Brill, 1966. 2 vols.

Collingwood, R. G. *The Idea of History.* Oxford: Oxford University Press, 1946.

Comte, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte.* London: J. Chapman, 1838.

Condorect, Marie Jean Antoine de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind.* Translated by June Barraclough. London: Weidenfeld and Nicolson, 1795.

Croce, Benedetto. *History as the Story of Liberty.* London: G. Allen and Unwin Limited, 1941.

_____ . *History, Its Theory and Practice.* Authorized translation by Douglas Ainslie. New York: Harcourt, Brace and Company, 1921. (His Philosophy of the Spirit; IV)

_____ . *My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problem of our Time.* Selected by R. Klibansky; trans. E. F.Carritt. London: Allen and Unwin, 1951.

Dilthy, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences.* [n. p.: n. pb.], 1883.

Encyclopedia of Islam.

Fichte, Johann Gottlieb. *The Characteristics of the Present Age.* [n. p.: n. pb.], 1806.

Fück, Johann. *Muhammad Ibn Ishaq.* Frankfurt am Main: [n. pb.], 1923.

Grekov, Boris Dmitrievich. *Kiev Rus.* Translated from the Russian by Y. Sdobnikov; edited by Dennis Ogden. Moscow: Foreign Languages Pub. House, 1959.

Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad.* London: Oxford University Press, 1955.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Right.* [n. p.: n. pb.], 1821.

Herder, Johann Gottfried Von. *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind.* [n. p.: n. pb.], 1791.

Historical Writing on the Peoples of Asia. London; New York: Oxford University Press, 1962. 4 vols.

Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs.* London: Macmillan; New York: St.: Martin's Press, 1963.

Horovitz, Josef. *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors.* [n. p.: n. pb.], 1927. (Islamic Culture)

_____. *Lectures on the Philosophy of History*. [n. p.: n. pb.], 1952.

Hudud alAlam; «The Regions of the World». Translated and compiled by V. Minorsky. London: Luzac, 1937. (E.J.W. Gibb Memorial Series new ser.; 11)

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton. Oxford; New York: Oxford University Press, [n. d.].

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Chalfont St.: Sadler and Brown, 1966.

Khalidi, Tarif. *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi*. Albany, NY: State University of New York Press, 1975.

Kovalevsky, Pierre. *Atlas Historique et culturel de la Russie et du monde slave*. Paris: Elsevier, 1961.

Little, Donald P. *An Introduction to Mamluk Historiography; an Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nasir Muhammad Ibn Qalaun*. Wiesbaden: F. Steiner, 1970. (Freiburger Islamstudien, Bd. 2)

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: George Allen and Unwin, 1957.

Margolioth, D. S. *Lectures on Arab Historians*. [Calcutta]: University of Calcutta, 1930.

Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. [n. p.: n. pb.], 1859.

_____. *German Ideology*. [n. p.: n. pb.], 1846.

Mill, John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive; Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. New York: Harper and Brothers, 1847.

Minorsky, V. *A History of Shervan and Darband*. Cambridge: [n. pb.], 1921.

Oakshott, Michael. *Experience and its Modes*. Cambridge, Eng: Cambridge University Press, 1933.

On History. Edited, with an introd. by Lewis White Beck; translated by Lewis White Beck, Robert E. Anchor and Emil L. Fackenheim. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. (Library of Liberal Arts)

Paszkiewicz, Henryk. *The Making of the Russian Nation*. Chicago, IL: H. Regnery Co., 1963.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Spencer, Herbert. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton and Company, 1877. 2 vols.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. London: [n. pb.], 1926. 2 vols.

Toynbee, Arnold Joseph. *History: Its Theory and Practice*. [n. p.: n. pb.], 1921.

_____ . *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1934-1954. 10 vols.

Vernadsky, George. *Ancient Russia*. New York: Yale University Press, 1969.

_____ . *History of Russia*. 3rd ed. New Haven, CT: Yale University Press 1951.

_____ . *The Origins of Russia*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Voltaire. *Essay on the Manners and Spirit of Nations*. [n. p.: n. pb.], 1756.

Wustenfeld, F. *Die Geschichteschreiber der Araber und ihre Werke*. Gottingen: Dieterichshe Verlagsbuchh und Lung, 1982.

Periodicals

Muslim World: January 1951.

Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG): 1896, and 1936.

فهـــــرس

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

تصوير ابو عبدالرحمن الكردي

هذا الكتاب

يتكوّن هذا الكتاب من أربعة عشر بحثاً، تنتظم في باب البحث في التاريخ من حيث هو علم ومفهوم، ومنهج، وتقنيات. ففي إطار تدريس التاريخ العربي يسجل المؤلّف ملاحظات أساسية، توجيهية، من أبرزها: اعتبار تاريخ الأمة متصل الحلقات، وليس تاريخ أُسَر تعاقبت على الحكم، وإنماء الروح العربية وخَلق الثقة في نفوس الطلاب، وبث الروح العلمية المتجسدة في صحة المعلومات، واعتماد التحليل والنقد في فهم العقد التاريخية.

وفي سياق استجلاء مفهوم التاريخ جاء بحث المؤلف: «نظرة إلى التاريخ» الذي قدم فيه إطاراً عاماً لآراء المذاهب السياسية والاجتماعية المختلفة وموقفها من تفسير التاريخ. ثم جاء بحثه «فلسفة التاريخ» الذي تضمّن عرضاً تاريخياً لأشهر مدارس الفلسفة الحديثة في النظر إلى التاريخ، جمع فيه بين جهود الفلاسفة وجهود المؤرخين في بناء فلسفة التاريخ.

وفي سعيه إلى بيان خصوصية التاريخ العربي، في مضامينه ومصادره، جاءت بحوثه الثلاثة: «كتابة التاريخ العربي»، و«البحث في التاريخ العربي» و«فترات التاريخ العربي: نظرة شاملة» حيث قدم في هذا الأخير نظرية متكاملة لتحقيب التاريخ العربي، وتقسيم فتراته المختلفة، استناداً إلى طبيعة التطور في التاريخ العربي واتجاهاته.

وفي سياق عناية المؤلف بمناهج المؤرخين جاءت بحوثه «دراسة في سيرة النبي (ﷺ) ومؤلفها ابن اسحق»، و«الجغرافيون العرب وروسيا» و«كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة» و«ابن خلدون والعرب» و«كتابة التاريخ عند العرب: الفكرة والمنهج» وفيه قدّم المؤلّف إطاراً شمولياً لكتابة التاريخ عند العرب، تناول فيه فكرة الكتابة التاريخية العربية، وأهم مناهجها، منذ عصر نهضتها في العصر العباسي إلى العصر الحديث، وأهم المشكلات التي واجهتها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١١ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-82-256-3